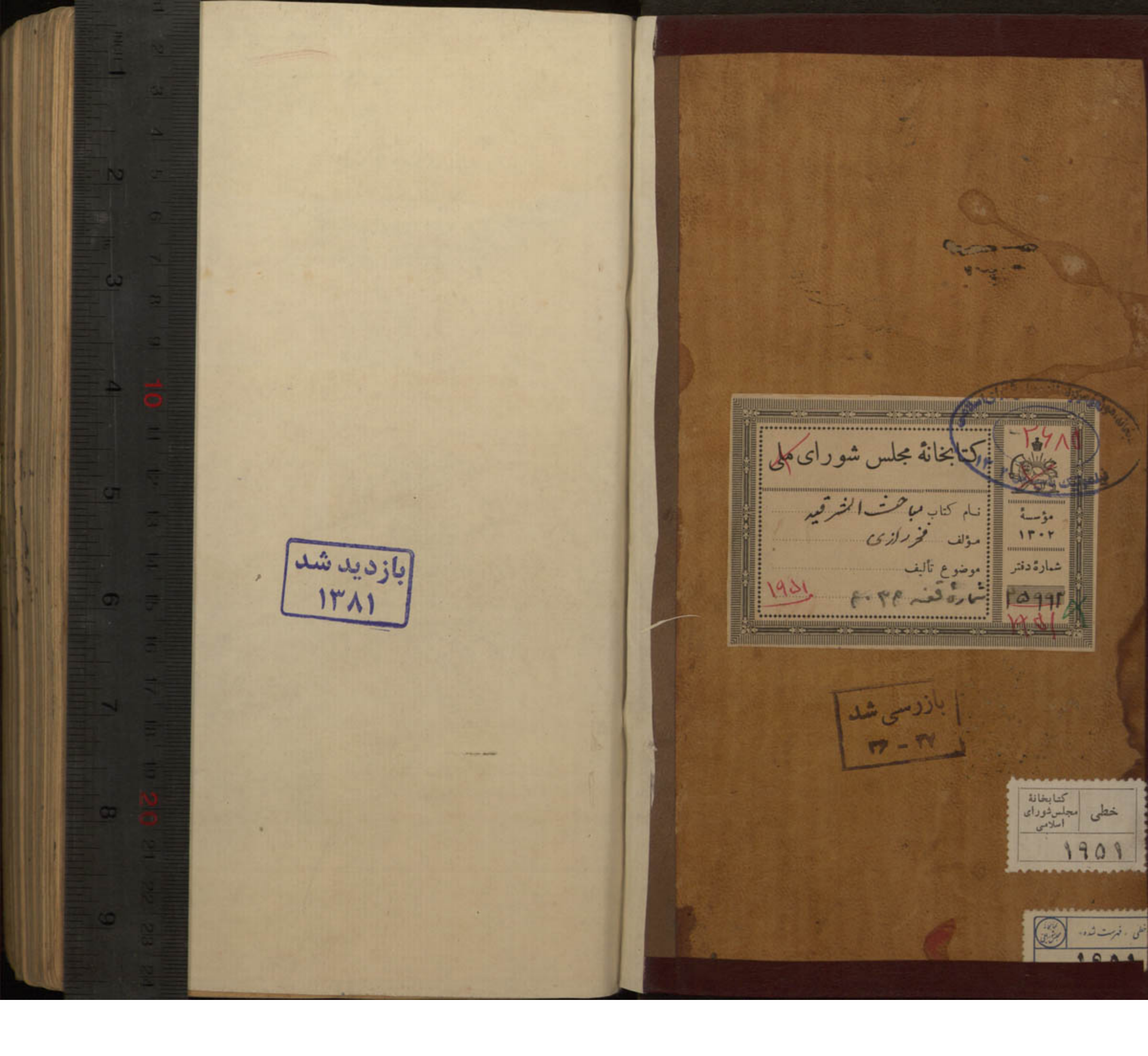




بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب مباحث المشرقیه
مؤلف فخر رازی
موضوع تألیف
مؤسسهٔ
۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
بازرسی شد
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۹۵۱



بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب مباحث المشرقیه
مؤلف فخر رازی
موضوع تالیف
شمارهٔ قفسه
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
بازرسی شد
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی


66
١٧٧
ج
مباحث مشرقية للامام
فخر الدين الرازي ره
195-

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر يا ميسر

سبحان المتفرد بغيوبية الهوية والوجود المتوحد بديمومية الوجوب والجود الباطن عن طرف العقل لفرط سطوع انواره الظاهر لبصاير اولي الابصار من شهادة على افعاله واثاره المستولي على جميع الممكنات بالقهر والاستيلا والمستعلي على الزمان الذي لا نهاية لانتهايه الى الانتها المقدس عن الفضا المنعوت بالانقطاع والانقضا والمنزه عن ان يدخل في ملكوته ما يخرج عما عنده من سلسلة العذر والقضا نستهدي المجد من جناب احديته ونعالي صمديته بما يليق بتعظيم مجده وجلاله وكنه كبريائه وكماله وعلو شانه وباهر برهانه وقديم احسانه وعظيم امتنانه مع الاعتراف بانه لا يناسب اداء ما استاثر به من العزة والعلو اقصى حمد الحامدين ولا يلائم اشد نعوت ظهور الممكنات اعلى ثنية المادحين فتعالى عن منقوصات الضالين المبطلين وتقدس عن متوهمات المشبهين والمعطلين وله الحمد حمدا يتضال عن حمل اعبائه السموات السبع والارضون ويكاد من العلويون والسفليون ويحترق بلمعه من سرادق بروقه الروحانيون والجسمانيون سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ثم الصلوة على المخصوص بالنفس القدسية والرسالة الانسية محمد المصطفى وعلى اله واصحابه صلاة لا ينقطع امتدادها ولا يرتفع استعداد عددها وبعد فان الذي صرفنا الطبع وكدنا اليه تحصيل وجدناه في كتب المتقدمين وقراناه في زبر الاولين تحصيلا لخيار اللباب وتجنبا في التطويل والاطناب محترسا فيه عن الايجاز المنتهي الى الالغاز ومحتشما فيه الافصاح المفيد للايضاح ويكون الترتيب على ان نفصل المطالب بعضها عن

سا في بحار انواره م

البعض ثم نردفها اما بالاحكام واما بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ثم ننتبعها ان قدرنا بالحل الشافي والجواب الوافي وربما وقع في اثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور ولكنك ايها الطالب خبير بان العاقل لا يحيد عن المالوف اذا وجد الى تقريره سبيلا ولا يرغب عن المعروف اذا وجد عليه دليلا جملة او تفصيلا وان الذين يجزمون بموجب موافقة الاولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقير والقطمير يعلمون ان اولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين وعن مقالاتهم معرضين وبذلك مصرحين لا متعرضين فان كان ذلك مردودا غير مقبول فقد صار المتقدم مقدوحا فيه لمتقدميه واعتراضه على كلام معلميه وان كان ذلك مشربا هنيا ومنهجا سنيا ونحن بزعم هذا المقلد مامورون باقتفاء اثارهم والاهتداء بانوارهم فقد صارت طريقتنا في التعمق في المضايق والخوض في لجج بحار الدقايق التي ربما تاذت مصادمات شعبها ونهاياتها واصطكاكات امواجها وغاياتها الى ترك بعض المقبولات والاعراض عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم فصارت فتواهم بموجب اتباع الاولين موجبا عليهم ترك ذلك والتمسك بالادلة والبراهين وكما وقف تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف اضطرابهم فانهم قوم نصبوا انفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين ظنا منهم انهم لما جعلوا انفسهم اضدادا لاولئك الاكابر فقد انخرطوا في سلكهم وانجذبوا الى جانبهم كلا فلم يحصلوا من ذلك الا على اظهار بلادتهم الوافرة وعنادتهم الظاهرة وكمالهم في النقصان واخذهم بمجامع الجهل والنسيان ولما عرفنا ان الفريقين ليسا على المنهج القويم وان

٧ مرذود لد تمه

وقيد الدلعه

وان طرفي قصد الامور ذميم اخترنا الوسط بين الامرين والقول الاحسن
من القولين وهو ان نجتهد في تقرير ما وصل الينا من كلماتهم وحصلناه
من مقالاتهم فان عجزنا عن تلخيصه وتحريره واظهار وجه تقريره واشرنا
الى وجه الاشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ثم نجتهد فيه اما بتاويل
مجملهم او بتفصيل مهملهم المذكور في متفرقات صحفهم ثم نضم اليه اصولا
وفقنا الله على تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها مما لم يقف عليه احد
من المتقدمين ولم يقدر على الوصول اليه احد من السالكين السابقين فيكون كتابنا
هذا كالمتضمن لكل ما في غيره من جنسه والزايد على غيره باصول كلية وقواعد حقيقية
ونكت علميه واسرار حكمية واسولة متوجهة قادحة واجوبة لايحة واضحة ولا
يعترف لي ما ذكرته الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون
مصنفات العلماء ~~واطلع المباحث~~ حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد
والطارف والتليد ولما كان كتابنا مشتملا على اشرف العلوم الحكمية وارفع
المباحث الحقيقية اردنا ان نخدم به خزانة كتب افضل العالم حسبا ونسبا
وحكمة وادبا وهو مولانا الصاحب الصدر الاجل الكبير المنعم قوام الدولة والدين
صدر الاسلام والمسلمين ملك الوزراء شرقا وغربا ابو المعالي سهيل بن عبد العزيز
المستوفي الذي خصه الله بافضل ما ينال القوى البشرية واكمل ما يصل اليه القوى
النفسانية اما ما يتعلق بقوة النظرية ~~واما ما يتعلق بقوة العملية فلاكتسابه~~
~~من الاخلاق اوساطها الفاضلة وترفعه عن اطرافها المفرطة الجاهلة~~ فلانه هو
الاستاد في عقليها ونقليها حقا والخريت في بيداء معضلاتها صدقا والواصل
الى نهايات مجازات الافكار والمتعمق في لجج بحار الاسرار واما ما يتعلق بقوة
العملية فلاكتسابه من الاخلاق اوساطها الفاضلة وترفعه عن اطرافها المفرطة

٢ الفضلاء صح
٢ التمييز صح
٢ مورد تامة
٢ في العموم صح

الباطل

الباطلة ولما اجتمعت لنفسه الشريفة الكمال في القوتين وجهات السعادة من
الجانبين لا جرم استعد لرياسة النفوس بقوة نفسانية ولسياسة الابدان
بكمال جسمانية لا جرم فوضت العناية الازلية والرحمة السرمدية اليه زمام الاحكام
في النقض والابرام بالنسبة الى الخاص والعام من اهل الاسلام فنسأل الله تعالى ان
يمتع المسلمين بطول بقائه وان يديم افاضة حياته وان يوفقنا بفضله وطوله لاتمام
هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم الذي قصدناه فانه لا تتم الصالحات الا برحمته
ولا تعم البركات الا من نعمته ثم انا رتبنا هذا المجموع على ثلاثة كتب ولنشر الى ترتيب
هذا المجموع على وجه كلي ثم نكتب فهرست الفصول ثم نخوض في المقصود اعلم انه
لما كان اعم علمنا به اكمل واتم ولما كان الوجود اعم الامور واشملها لا جرم
ابتدانا في كتابنا بالبحث عنه وعن خواصه وعن احكامه ثم ذكرنا بعد ذلك ما
يقابله وهو العدم ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريبا من الوجود في الشمول والعموم
وهو الماهية والوحدة والكثرة ثم انا لما فرغنا عن المباحث المتعلقة بهذه
الامور العامة اشتغلنا عنها الى ما ينقسم الموجود اليه انقساما اوليا وهو الواجب
والممكن واستقصينا في البحث عن حقائقها وخواصها واحكامها ثم اشتغلنا بالمباحث
المتعلقة بالقدم والحدوث لان الموجود قد ينقسم اليهما انقساما
اوليا على بعض الاعتبارات فهذه جملة ما اشتمل عليه الكتاب الاول فاما الكتاب
الثاني فانه مشتمل على اقسام الممكنات وذلك لان الممكن ينقسم بالقسمة الاولى
الى جوهر وعرض فلا بد من ذكرهما ثم ذكر الخواص المشتركة بينهما ثم ذكر خواص الجوهر من حيث هو جوهر
ثم خواص العرض من حيث هو عرض فلا جرم جعلنا هذا الكتاب الثاني مشتملا على
مقدمة وجملتين اما المقدمة ففي بيان خواص الجوهر من حيث هو جوهر وخواص العرض
من حيث هو عرض ثم انا قدمنا الجملة المشتملة على الاجسام والاعراض لعلمنا

٢ حياته صح
٢ فنقول صح
٢ الاول صح

بعد ذلك واوردنا فى هذه الجملة المقولات التسع التى هى الاعراض ورتبنا
هذه الجملة على فنون خمسة وجعلنا الفن الاول فى الكم واحكامه واقسامه وذكرنا
فى هذا الفن ما يتناهى وما لا يتناهى والمباحث المتعلقة باللانهاية وذكرنا فيه
ايضا احكام الخط والسطح والجسم وذكرنا فيه ايضا حقيقة المكان وما يتعلق به
الناس فيه ثم ذكرنا حقيقة الجهة وكيفية تحددها بالمركز والمحيط وانما جعلنا هذه
الاشياء فى هذا الفن لان كلها بحث عن احوال الكم واحوال اقسامه
واما الفن الثانى فقد جعلناه مشتملا على احكام الكيف ورتبناه على مقدمة
واربعة اقسام ثم القسم الاول الكيفيات المحسوسة وبدانا فيها بالكيفيات الملموسة
مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والثقل والخفة
واللزوجة والهشاشة وغيرها وحققنا القول فى حدودها ورسومها وخواصها
وزيفنا الاقوال الباطلة المذكورة فيها ثم ذكرنا ثم ~~ذكرنا~~ بعد ذلك الكيفيات
المبصرة من اللون والضوء وبعد ذلك المسموعة والمشمومة والمذوقة والملموسة
وذكرنا فى القسم الثانى احوال الكيفيات التى تسمى بالقوة واللاقوة وذكرنا
فى القسم الثالث احوال الكيفيات النفسانية مثل العلم والخلق واستقصينا القول
فى احكام العلم والعالم والمعلوم وفصلنا القول فى اصولها وفروعها تفصيلا
لا يوجد مثله فى كتب المتقدمين وذكرنا فى القسم الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات مثل الاستدارة والتثليث والتربيع والزاوية والشكل وغير
ذلك وعند هذا تم الفن الثانى واما الفن الثالث فقد ذكرنا فيه المقولات
النسبية وهى السبع الباقية فبدانا اولا بذكر حقيقة الاضافة وخواصها واحكامها
وانه هل لها وجود فى الخارج ام لا ثم ذكرنا اقسامها كالكلى والجزئى والمجانس
والشامخ والملتصق وبين الابواب حد كل واحد منها فى مواضع اخر من كتب

فذكرنا صح

والتسديس صح

الحكماء لكنا جمعناها فى باب الاضافة لانها لما كانت امورا اضافية كان الاولى ذكرها
فى باب الاضافة ثم ذكرنا بعد ذلك حقيقة الوضع والاين والمتى والجدة وان يفعل
وان ينفعل وبينا خواصها واحكامها وعند هذا تم الفن الثالث ثم انا نظرنا فى
مقولة ان يفعل وجدناها عبارة عن تاثير الشئ فى العلة واما مقولة ان ينفعل فهى الحركة
لا غير فلا جرم ذكرنا فى الفن الرابع احكام العلة والمعلول وفى الفن الخامس اقسام
الحركة ثم رتبنا الفن الرابع على مقدمة واربعة اقسام وخاتمة اما المقدمة ففى بيان
حد العلة وشرحنا فى الاقسام الاربعة احوال العلل الاربع المادية والصورية
الفاعلية والغائية وشرحنا فى الخاتمة الامور المشتركة بينها واما الفن الخامس فقد
ذكرنا فيه احكام الحركة والزمان فهذا ما فى الجملة الاولى واما الجملة الثانية فهى مشتملة
على احكام الجواهر وفيها ثلاثة فنون الفن الاول فى البحث عن احوال الاجسام
وفيه اربعة ابواب الباب الاول فى احكام الجسم من حيث هو جسم الباب الثانى
فى احكام الاجسام البسيطة الباب الثالث فى الافعال والانفعالات الباب
الرابع فى الكائنات التى لا نفس فيها الفن الثانى فى النفس وفيه ثمانية ابواب سيأتى
شرحها الفن الثالث فى العقل وهو فصل واحد وعند هذا تم الكتاب الثانى
واما الكتاب الثالث فى الالهيات المحضة ففيه اربعة ابواب الباب الاول فى اثبات
واجب الوجود ووحدته وتقدسه عن جهات الكثرة ومشاكلة الجواهر والاعراض
الباب الثانى فى شرح صفاته وشرح علمه بالكليات والجزئيات وشرح ارادته وقدرته
وكونه ما ما خيرا محضا وجوادا وان العقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بحقيقة كنهه
اقسام اسمائه الباب الثالث فى افعاله وفيه بيان كيفية صدور افعاله عنه واستقصاء
القول فيما يقال من العقول العشرة وكيفية ترتيبها وكيفية تكون الاسطقسات
عنها ثم بيان ان الممكنات لا يوجد شئ منها الا بقضائه وقدره ثم بيان كيفية دخول الشر فى

٢ لما ذكرناه

٧ احكامه

علمه

٢ وكنهه

العقد الالهي الباب الرابع مشتمل على بيان ضرورة وجود النبي والاشارة
الى خواصه وعند هذا انقطع الكتاب واما ما يذكر بعد ذلك من علمي الاخلاق و
السياسات فسنكتب فيهما كلاما محررا ان ساعد التقدير التدبير وانت اذا
تاملت ترتيب كتابنا وجدته مبتدئا باعم الامور نازلا منه الى الاخص فالاخص
وبالله التوفيق **الكتاب الاول في الامور العامة وما يجري مجراها ومجرى لواحقها**
وهي الوجود والماهية والوحدة والكثرة والوجوب والامكان والقدم والحدوث
وفيه خمسة ابواب **الباب الاول في الوجود** وفيه عشرة فصول **الفصل الاول**
في انه غني عن التعريف اعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه
افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض منه التنبيه على
الشيء بعلامة مبينة وان كان اخفى من المعرف في نفس الامر فتعريف الوجود
على الوجه الثاني جايز واما على الوجه الاول فغير جايز خلافا لبعضهم فانهم يعرفون
الموجود بانه الذي يصح ان يعلم ويخبر عنه وربما قالوا انه الذي يكون فاعلا ومنفعلا
وهذه التعريفات غير صحيحة اما اولا فلانه لابد فيها من لفظة ما والذي او الامراد الشيء
وكلها مرادفات الوجود ولا شك ان بين مفهومات هذه الالفاظ الاربعة تفاوتا
مذكورا بين الباحثين واما ثانيا فلان الصحة اخفى من الموجود لانها عبارة عن لا
امتناع الوجود او العدم او بها العلم بالوجود متقدم على العلم بلا امتناعه وكذلك
الخبر هو القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم الى معلوم آخر بالنفي او الاثبات
وكل ذلك مما لا يعرف الا بالوجود وكذلك القول في الرسم الثاني فان الجمهور
يعرفون الموجود ولا يعرفون انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا ولان الفاعل
موجود له اثر في الغير ومعرفة ذلك متوقفة على معرفة الموجود فيبطل الرسمان
واعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما في موضوعات

٢ استعمال صح

يجب كونه متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق
واذا عرفت ذلك فنقول يجب علينا ان نبين امورا ثلاثة في هذا الموضع
الاول ان الوجود اولي التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول
الاوائل في التصور وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما
بيان الاول فمن وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات
علم اولي بديهي والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور
الوجود والعدم والسابق على الاولي اولى ان يكون اوليا فتصور الوجود
اولي الثاني ان علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده والسابق
على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل لم لا يجوز ان يكون علم
الانسان بوجود نفسه مكتسبا فنقول ابطال ذلك سياتي في علم النفس وبتقدير
التسليم لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به
على المدلول ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل
آخر لاستحالة الدور والتسلسل فلا بد وان ينتهي الى دليل لا يحتاج في
العلم بوجوده الى دليل آخر فيكون العلم بوجود ذلك الدليل اوليا لكن تصور
الوجود سابق على ذلك العلم الاولي والسابق على الاولي اولى ان يكون
اوليا فاذا الوجود اولي التصور وهو المطلوب واما بيان ان الوجود لا يمكن
تعريفه فلان تعريفه اما ان يكون بنفسه او بما يكون داخلا فيه او بما يكون خارجا
عنه والاول باطل لاستحالة كونه معلوما قبل كونه معلوما والثاني باطل لان اجزاء
الوجود اما ان يكون وجودية او لا يكون فان كانت وجودية كان الوجود
الواحد وجودات وايضا فلانه يلزم ان يكون الشيء محتاجا الى نفسه وان لم

بكن وجودية فعند اجتماعهما اما ان يحدث لها صفة الوجود او لا يحدث فان
لم يحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت لها صفة
الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون المركب [في]
نفس الوجود بل في قابله او فاعله فيكون تعريف الوجود بذاته تعريفا بما هو خارج [عنه]
لا بما هو داخل فيه واما تعريفه بلوازمه فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك [اللازم]
واتصاف الوجود به لم يكن ذلك الامر معرفا له واتصافه به عبارة عن ثبوت
ذلك الوصف له فلو عرفنا الوجود المطلق بانه الذي وجدت له الحالة الفلانية
كنا قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص لكنا بينا ان المطلق جزء من [المخصوص]
فيلزم منه تعريف البسيط بالمركب وذلك محال فثبت انه لا يمكن تعريف حقيقة
الوجود والذي وصل الينا من قبلنا في هذا الموضع ان تعريف الوجود اما ان
يكون بالحد او بالرسم والاول باطل لان الحد مركب من الجنس والفصل وليس
للوجود جنس ولا فصل والثاني باطل لانا عند الاستقراء وجدنا الوجود اعرف
من كل ما يحاول تعريفه به وهذا الكلام ضعيف واما قوله الحد مركب من الجنس [والفصل]
فقد عرف بطلانه في المنطق وقوله الوجود غير مركب منهما [فقول] لم يبرهن عليه بل اقتصر
فيه على الدعوى وقوله لا يمكن ترسيمه غير مبرهن لان الاستقراء لا يفيد العلم [اما]
بيان انه اول الاوائل في التصورات فقد قيل فيه لانه اعم الامور والاعم جزء من
الاخص والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء والذي يحتاج العلم بالشيء الى العلم
به يكون لا محالة اعرف فالوجود اعرف وهذا ضعيف لان قوله الاعم جزء الاخص
ليس كذلك على الاطلاق فان الوصف الخارجي العام لا يكون جزء من
الموصوف والوجود وصف خارجي فلا يلزم ما قالوه ويمكن ان يقال في بيان
ان الاعم اعرف على الاطلاق ان النفس الانسانية قابلة للتصورات وفاعلها

دائم الفيض ومتى وجد القابل والفاعل كان عدم الفعل لاجل عدم شرط
او حصول مانع والاول ههنا باطل لان كل ما كان اعم الامور كان ما عداه اخص
منه والاعم لا يكون مشروطا بالاخص والثاني ايضا ههنا باطل لان صور الامور
الخاصة قد يكون متعاندة وهي باسرها لا تعاند صورة ما يعمها ولكن كل ما يعاند [العام]
فهو يعاند الخاص فاذن كل ما كان الشيء اعم كان المنافي له والشرط فيه اقل وكلما
كان كذلك كان وجوده اولى بالوقوع على ما بيناه ولما كان الوجود اعم الامور
وهو لازم للماهيات على ما سيظهر كان انتقاش النفس به اكثر من انتقاشها
بغيره ولا معنى لكون الشيء اول الاوائل في التصورات الا ذلك واعلم ان
الخصم في هذه المسئلة مقامان احدهما ان يقول ماهية الوجود غير متصورة
والثاني ان يقول ماهية الوجود وان كانت متصورة الا ان ذلك التصور غير بديهي
بل مكتسب اما المقام الاول فلذلك تقرر ذلك بوجوه اربعة احدها لو كان الوجود [حقيقة]
معلومة لكانت حقيقة الباري معلومة لكن التالي باطل باتفاق الحكماء والبراهين
المذكورة في موضعه فالمقدم كذلك بيان الشرطية انه ثبت بالبرهان ان الوجود
من حيث انه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن وثبت ان حقيقة [واجب]
الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود وانه لا يجوز ان يكون له ماهية سوى الوجود
يتقوم بالوجود او يعرض لها الوجود فاذا كانت حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود
المقيد بالقيود السلبية فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري
لا محالة متصورة وثانيها ان تصور الشيء انما يكون بارتسام صورة مساوية للمتصور [في]
المتصور فلو تصورنا حقيقة الوجود لارتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا
ولا شك ان الذي يتصور الوجود موجود فيلزم ان يجتمع فيه من الوجود صورتان و
يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال ثم اذا تصورنا الوجود وتصورنا بعد ذلك سواد

موجود الزم اجتماع الوجودين مرة اخرى فتحقق وذلك محال وثالثها ان الوجود على ما بينتموه بسيط والبسيط غير معقول الحقيقة ورابعها ان الوجود لا يعرف بالحقيقة الا اذا عرف تميزه عن غيره والمعنى بتميز الشي عن غيره انه ليس هو ذلك الغير وذلك سلب مخصوص والسلب المخصوص يتوقف تعقله على تعقل مطلق السلب لما بينا ان المطلق جزء من المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا العلم بالوجود يتوقف على العلم بالسلب المطلق لكن السلب المطلق لا يمكن تعقله اذ العدم انما يعقل اذا اضيف الى الوجود فحينئذ يتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر فيكون دورا وذلك يمنع من تعقل حقيقة كل واحد منها المقام الثاني ان بعد المساعدة على ان تصور الوجود حاصل وبقع المنازعة في ان تصوره اولي ولهم ان يذكروا في ذلك شكوكا خمسة اولها ان الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولية وما كان كذلك كان في معقوليته تبعا للغير فاذا معقولية الوجود تبع لمعقولية موصوفاته التي هي الماهيات التي هي غير اولية التصور فالوجود التابع تصوره لتصورها اولى ان لا يكون اولي التصور وثانيها لو كان الوجود اولي التصور لكان كونه مشتركا بين الموجودات وزائدا على ماهياتها اوليا بديهيا لان كونه مشتركا وزائدا ان كان عين كونه وجودا فالالزام ظاهر وان كان لازما من لوازمه والملزوم علة اللوازم والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من تصور ماهية الوجود العلم بوجود لازمه ومن العلم بذلك اللازم العلم باللازم الثاني وهلم جرا في جميع اللوازم بالغة ما بلغت وكون الوجود مشتركا وزائدا اذا كان من جملة لوازم ماهية الوجود سواء كان لازما قريبا او بعيدا فيلزم من كون الوجود اولي التصور ان يكون العلم بهذين اللازمين اوليا ولما لم يكن كذلك فالوجود ليس اولي التصور وثالثها ان قوما اشتغلوا بتعريف الوجود ولو كانت ماهية الوجود متصورة

[margin: صح]

لهم تصورا اوليا لاستحال منهم طلب ما هو حاصل عندهم كما ان العلم بان الكل اعظم من الجزء لما كان حاصلا عندهم امتنع منهم طلب ذلك بالبرهان ورابعها وهو ان الوجود الذهني يجب ان يكون مطابقا للوجود الخارجي لكن كل ما كان اشد جزئية فهو اولى بالجوهرية والوجود الخارجي فيجب ان يكون الاولى بالحصول في الذهن هو الامور الجزئية والوجود اعم الامور فهو اولى بان يكون حصوله في الذهن متاخرا عن حصول غيره فاذن لا يكون تصوره اوليا وخامسها انه لو كان تصوره اوليا لما احتيج في ذلك الى البراهين ولما وقع الخلاف في انه هل هو من قبيل الاوليات ام لا علمنا انه ليس باولي التصور والجواب عما تمسكوا به اولا ان ذلك بناء على ان ماهية البارى وحقيقته هي الوجود المجرد ونحن لا نقول بذلك وان كان ذلك مذهبا للشيخ ولاكثر الباقين ولا شك ان من قال بذلك فلا جواب له عن هذا الكلام والجواب عما تمسكوا به ثانيا انا سنبين في علم النفس انه يكفي في ادراكنا لذواتنا حضور ذواتنا لذواتنا من غير ان نحتاج الى حضور استحضار صورة مساوية لذواتنا في ذواتنا فكذلك ههنا يكفي في ادراكنا لحقيقة الوجود حصول الوجود لذواتنا ولا حاجة الى استحضار صورة اخرى من الوجود في ذواتنا فاندفع الاشكال والجواب عما تمسكوا به ثالثا انا سنبين ان البسيط يمكن ان يكون معقولا والجواب عما تمسكوا به رابعا انا لا نسلم ان تعقل حقائق الاشياء يتوقف على تعقل انها ليست غيرها وذلك لان العلم بان حقيقة ~~تمس السلب حقيقة~~ ما ليست هي حقيقة اخرى علم بسلب امر عن امر والمعلوم فيه مجموع امور والعلم بالمجموع متاخر عن العلم بكل واحد من تلك الامور فثبت ان العلم بالوجود لا يمكن ان يكون متوقفا على العلم بانه ليس غيره بل الوجود من حيث انه وجود بلا شرط عدمي او وجودي لاعتبار مغاير لاعتبار الوجود مع شرط

[margin: ٧ ولما وقع الخلاف فيه صح]

عدمي وهو سلب غيره عنه تغاير بحقيقة البسيط والمركب واذا كان الوجود بلا شرط مغايرا للوجود بشرط لا وثبت ان الوجود بلا شرط لا يتوقف تصوره على تصور العدم اندفع الاشكال والجواب عما تمسكوا به اولا في المقام الثاني فهو انا نمنع كون تعقل الوجود تبعا لتعقل شيء اخر ولا يستقيم مع قولنا الوجود اول الاوائل في التصورات الا الاصرار على هذا المنع لانا لو جعلنا تعقله تبعا لتعقل غيره لكان تعقل ذلك الغير سابقا على تعقله فلا يكون تعقله اول الاوائل واما اذا لم نمنع ذلك وتمنعنا بمجرد ان تصوره اولي امكننا ان نسلم ذلك ثم اما ان نقول بان تعقل الوجود تابع لتعقل ماهية ما لا لتعقل ماهية مخصوصة وتعقل ماهية ما ايضا اولي التصور ولكن ذلك يشكل من جهة ان كونه ماهية ما ايضا من العوارض التي لا يستقل بالمعقولية فيعود الاشكال بعينه فيه واما ان نقول بان تعقل الوجود يستدعي تعقل ماهيات مخصوصة وندعي ان تصور بعض الماهيات المخصوصة ايضا اولي وهذا اقرب الى الصواب والجواب عما تمسكوا به ثانيا من وجهين احدهما ان كون الوجود زايدا او مشتركا او معنيان اضافيان ليس لهما وجود في الخارج والا لكان مشاركا لغيره او لا مشاركا وعلى كل حال فمشاركته او لا مشاركته يكون زايدا عليه ويتسلسل واذا لم يكونا من الامور الوجودية في الخارج لم يكن الماهية مستقلة باقتضائهما فاندفع الاشكال وثانيهما ان العلم يلزم ان العلم بكون الوجود مشتركا بين الماهيات وزايدا عليها اولي وان الذي يذكر في الموضعين من البراهين يجري مجرى التنبيهات والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان احدا لم يحاول تعريف حصول الشيء وثبوته ولكنهم لما اعتقدوا ان الوجود هو علة حصول الشيء لا نفس حصوله لا جرم حاولوا تعريف تلك العلة ولا شك انها لو كانت ثابتة لكانت محتاجة الى التعريف

و الجواب

وجود وانه بسيط ثم قال في ان الوجود ... عارض ان لم يعم ان الوجود

والجواب عما تمسكوا به رابعا فهو ان قولهم الاخص لما كان اولى بالوجود الخارجي واعرف عند الطبيعة من الاعم وجب ان يكون في الذهن ايضا كذلك دعوى عرية عن البرهان بل الصحيح ان الاعم اولى بالوجود الذهني من الاخص لا بينا ان الشيء كلما كان اعم كانت شروطه ومعانداته اقل فكان اولى بالوجود واما في الوجود الخارجي فلما كان اخص كان اولى بالوجود لاستحالة حصول الكلي في الاعيان فظهر الفرق بين الصورتين والجواب عما تمسكوا به خامسا انه لا يلزم من وقوع الخلاف في ان تصوره اولي ام لا ان لا يكون تصوره اوليا لان البحث عن الاولي بحث عن حال من احوال التصور لا عن نفسه

الفصل الثاني في ان الوجود مشترك فيشبه ان يكون ذلك من قبيل الاوليات بيانه انا اذا نسبنا موجودا الى معدوم لم يعقل بينهما مشاركة ومقاربة في التحقق والثبوت فاذا نسبنا موجودا الى موجود فاما ان يكون بينهما من المشاركة والمقاربة ما ليس بين الموجود والمعدوم واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن كان حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم وصريح العقل حاكم بفساد ذلك وان كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بان اصل الوجود مشترك فيه فان قيل المعدوم نفي محض فكيف يكون بينه وبين الموجود مشابهة واما الموجودات وان اختلفت في وجوداتها لكنها كيف ما كانت فهي موجودة فهو اذا لم يكن وجوداتها متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة اللهم الا ان يقال الموجودات وان اختلفت في انفسها لكنها متحدة في الاسم فبينها مشاركة من هذا الوجه لكنا نقول لو قدرنا ان الواضع وضع لطائفة من الموجودات ولطائفة

٧ المشابهة ثمة

من المعدومات اسما واحدا ولم يضع لكل الموجودات اسما واحدا وجب ان يكون
المقاربة بين تلك الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات
الغير المتحدة في الاسم وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك وهذه الحجة غير متعنونة للمجادل
المتعنت ولكنها في حق المنصف قاطعة ثم انا نذكر بعد ذلك عدة من البراهين
فالاول انا اذا عرفنا ان العالم ممكن وكل ممكن فله موثر جزمنا حينئذ انه لا بد
للعالم من موثر وتيقنا وجوده ثم اذا ترددنا بعد ذلك في انه هل هو واجب
او ممكن وبتقدير كونه ممكنا فهو جوهر او عرض وبتقدير كونه جوهرا فهو متحيز او غير متحيز لم
يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا زوال اليقين الاول ثم انه لو اعتقد معتقد
ان ذلك الموثر ممكن الوجود ثم تبين له بعد ذلك ان ذلك الموثر يجب ان يكون
واجبا فانه لا بد وان يزول عنه اعتقاد كونه ممكنا ولولا ان الوجود امر مشترك بين
هذه الخصوصيات والا لتغير عند تغير اعتقاد خصوصياتها كما يتغير اعتقاد كونه ممكنا
عند حصول اعتقاد كونه واجبا ولما لم يكن كذلك دل على ان الوجود مشترك الثاني ان
الوجود اولي التصور ولو لم يكن مشتركا لم يكن كذلك لان وجود كل شيء اذا كان
عين حقيقته وتلك الحقيقة غير اولية التصور فالوجود كيف يكون اولي التصور الثالث
ان المقابل للاوجود هو الوجود واعرف التصديقات عند العقل انه لا واسطة بين
هذين الطرفين ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن المقابل للاوجود امرا
واحدا بل امورا كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرا بين الطرفين الرابع وهو انا يمكننا
ان نقسم الموجود الى الواجب والممكن والتقسيم يستدعي موردا مشتركا فيه
وليس ذلك هو اللفظ فانا لو قدرنا عدم الوضع اصلا لم يبطل هذا النوع من
تصرف العقل فاذن هو امر معنوي ولا يمكن ان يكون ذلك هو خصوصية كونه
واجبا او ممكنا لان خصوصية كل واحد منهما غير مشترك فيه وبين مقابله والا لكان هو

ء شيء صح

ء عند حصول اعتقاد كونه واجبا صح

[illegible] صح

مقابله فاذن المورد شيء مشترك بين خصوصية كل واحد منهما فان قيل على هاتين الحجتين
سؤالان الاول ان نفي كل حقيقة يقابل ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة
لكن ثبوتها ليس امرا زائدا على خصوصيتها بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المتعينة
فعند هذا ما تقرر في العقل من انه لا واسطة بين النفي والاثبات اي لا واسطة بين
تحقق الحقيقة وبين لا تحققها فان ادعيتم ان ههنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات
وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول وهذا هو الاعتراض على
الحجة الرابعة لانا نقول مورد التقسيم بالوجوب والامكان حقيقة كل واحد من الماهيات
فاذا قلنا الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا فكانا قلنا السواد اما ان يكون في سواديته
واجبا وكذلك القول في البياض وغيرهما فعلى هذا يكون المورد حقيقة كل واحد من الماهيات
لا ان يكون هناك وجود مشترك الثاني المعارضة بنفس الوجود فانا اذا قلنا الامر اما ان
يكون ثابتا او لا يكون فالوجود ان لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاثابت وحينئذ
لا يكون الوجود زائدا وان دخل في طرف الثبوت ولا شك انه مغاير للماهية الثابتة
فيكون الموجود مشاركا للماهية الموجودة في اصل الثبوت ومباينا عنها في خصوصية كون الوجود
وجودا فيكون للوجود وجود اخر ويتسلسل وهو بعينه متوجه على البرهان الرابع لانا يمكننا ان
نقسم الثابت الى الوجود والماهية الموجودة فيكون الثبوت مشتركا بين الوجود وغيره
ويلزم المحال والجواب عن الاول من وجهين الاول ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض والا
لكانت السلوب في انفسها متخصصة فيكون السلوب امورا ثبوتية وهو محال واذا كانت السلوب
باسرها مشتركة فالمقابل لها ان كان نفس خصوصيات الماهيات لزم ان لا يكون المقابل للسلب امرا
واحدا بل امورا كثيرة ويبطل الحصر وان لم يكن المقابل له خصوصيات الماهيات بل امرا مشتركا
فهو المطلوب الثاني انا انما نستعمل القضية القائلة بان الشيء لا يخلو من النفي والاثبات لنصحح الحق
من احد طرفيه بالبرهان ونبطل الباطل منه بالبرهان ولو كان قولنا الشيء لا يخلو عن ان يكون
سوادا او لا يكون للاثبات حقية الحق وباطلية الباطل من الطرفين معلومة بالبديهة فانا بالضرورة
نعلم ان الحق هو ان السواد سواد والباطل ان السواد ليس بسواد فبطل ما قالوه واما الجواب
من المعارضة فهو ان الوجود وان كان يشارك الماهيات الموجودة في اصل الثبوت لكن يمتاز
عنها بقيد سلبي وهو انه لا مفهوم له سوى الوجود والكثرة انما يلزم اذا حصل الاشتراك في قيد ثبوتي والامتياز في قيد ع

ولا يكون [illegible] صح

ء مختلفة بهم الحكم امرا مشتركا

ء عن نفي واثبات معناه ان السواد مثلا لا يخلو عن [illegible] صح

اخر مختص بشى الماهيات المشتركة فى الوجود المتباينة بالحقائق وههنا الاشتراك فى اصل الثبوت والامتياز فى قيد سلبى فلا يلزم التسلسل فان عادوا وقالوا الماهيات لها ثبوت فى انفسها والا لكانت غير ثابتة واذا كانت غير ثابتة كانت مشاركة للثبوت فى الثابتية وممتازة عنه بحقايقها فيلزم التسلسل فنقول الماهية اذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت اخر ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها فان الماهية من حيث هى لا ثابتة ولا لا ثابتة على ان يكون الثبوت واللاثبوت داخلين فى مفهومها وان كانت لا ينفك عنها فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت اخر فان السواد من حيث انه سواد ليس الا السواد ولا يوصف بانه ثابت او لا ثابت لان كل ذلك مفهومات زايدة على كونه سوادا وتمام تقرير ذلك سيأتى فى باب الماهية الحجة الخامسة لو لم يكن الوجود مشتركا لم يكن التقسيم بالوجوب والامكان موجبا لامتياز الواجب عن الممكن فانه اذا كان مفهوم الوجود مختلفا جاز ان يكون شىء واحد يكون الوجود باحد مفهوميه واجبا وبالاخر ممكنا ليكون الشىء الواحد واجبا وممكنا فى الوجود فلا يكون هذا التقسيم موجبا للتميز واما اذا كان المفهوم واحدا كان موجبا للتميز لان نسبة المفهوم الواحد الى الشىء الواحد لا يكون بالوجوب والامكان معا فان قيل هذه الحجة مصادرة على المطلوب الاول لان من زعم ان الوجود ليس بمشترك زعم ان وجود كل شىء حقيقته المخصوصة واذا استحال ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين استحال ان يكون للشىء وجودان فهذه الحجة انما يستمر اذا ثبت كون الوجود زايدا على الماهية وهو نفس المطلوب فنقول اما ان هذه الحجة يبتنى على كون الوجود زايدا على الماهية فلا شك فيه ولكن يحتمل ان يسلم ذلك وينازع فى كون الوجود مشتركا فهذه الحجة تصلح لاثبات كونه مشتركا بعد فرض كونه زايدا الحجة السادسة من قال بان الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا من حيث لا يشعر بذلك فان حكمه بانه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فان كان مفهوم الوجود مختلفا كان يحتاج الى ان يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك وليس كذلك فان الخصم يعترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول الكل وجود فاذن الوجود مشترك **الفصل الثالث** فى ان الوجود غير ماهيات الممكنات اعلم ان وجود الممكنات اما ان يكون نفس ماهياتها او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون داخلا فى ماهياتها او لا يكون فالاحتمالات لا يزيد على هذه الثلثة الاول ان يكون

وجودها عين ماهياتها الثانى ان يكون الوجود جزءا من ماهياتها الثالث ان يكون وجودها خارجا عن ماهياتها والحق هو الثالث وذلك يحصل بابطال القسمين الاولين واعلم ان كل ما يدل على ان الوجود خارج عن الماهية فهو دليل على ان الوجود غير الماهية اما ليس كل ما دل على انه غير الماهية فانه يدل على انه خارج عن الماهية لان جزء الشىء يكون مغايرا له مع انه غير خارج عنه فلنذكر فى هذا الفصل ما يدل على ان الوجود غير الماهية وذلك من وجوه اربعة الاول الوجود مشترك فيه بين الماهيات ولا شىء من خصوصية شىء من الماهيات التى هى اخص من الوجود بمشترك فيه بين الماهيات التى هى اخص منه فالوجود مغاير للماهيات الثانى لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجوهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر وبالجملة لا يكون الحمل والوضع ههنا الا فى اللفظ ولما لم يكن كذلك علمنا ان الوجود مغاير للجوهرية فان قيل اذا قلنا الجوهر موجود افادنا ان المتصور فى العقل موجود ومحصل فى الخارج وذلك لا يقتضى ان كونه محصلا فى الخارج زايدا عليه بل يقتضى ان يكون كونه محصلا فى الخارج ممتازا عن كونه متصورا فى الذهن ثم هو معارض بامرين الاول انه اذا قيل واجب الوجود واجب الوجود كان هذا من الكلام واذا قيل واجب الوجود موجود كان مفيدا مع ان الحكماء ينكرون ان يكون وجود واجب الوجود زايدا عليه الثانى ان قولنا الليث اسد مفيد وقولنا الليث ليث هذر مع انه لا يجب ان يكون بحسب كل اسم صفة فكذا ههنا فنقول اما الاول ففيه تسليم المطلوب لانا لا ندعى ان الوجود امر زايد على كونه محصلا فى الخارج بل ندعى ان تحصله فى الخارج زايد على مفهوم جوهريته وانتم قد ساعدتم على ذلك واما حل المعارضة الاولى فان عنى بواجب الوجود المستغنى عن السبب فهذا المفهوم امر سلبى فحينئذ يكون الوجود مغايرا له اذ هويته الثبوتية مغايرة للوصف السلبى الاعتبارى وان عنى بواجب الوجود الموجود الذى استغنى عن السبب فحينئذ لا ينتظم الحمل والوضع بل ينزل منزلة قول القائل الموجود واجب الوجود موجود ومعلوم انه لا فائدة فيه واما الثانية فجوابها ان الاسامى المترادفة انما يصح حملها بعد الوضع اللغوى ولو قدرنا عدمه لم يصح واما قولنا الجوهر موجود فهذا الحمل والوضع ثابت وان لم يوجد شىء من اللغات ولذلك اذا برهنا على ان المثلث موجود لم يكن برهاننا على اللفظ بل على المعنى الثالث ان الوجود غنى عن التعريف والماهية غير غنية فى خصوصيتها عن التعريف فالوجود غير الماهية الرابع ان الوجود مقابل للعدم وقابل للقسمة بالوجوب والامكان وخصوصيات الماهيات

غير قابل لبعض الاحكام فالوجود مغاير للخصوصيات **الفصل الرابع** في بيان ان الوجود خارج
من الماهية اعلم ان البراهين التي يمكن ذكرها في هذا المطلوب منها ما يبتني على كون الوجود
مشتركا ومنها ما لا يبتني على ذلك فلنذكر اولا ما لا يبتني عليه وذلك خمسة اوجه الاول انه يصح منا
ان نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فان قيل هب ان
الماهية لما امكن تعقلها عند عدمها الخارجي وجب ان يكون مغايرة لوجودها الخارجي لكن يستحيل
ان نعقل الماهية عند عدمها في الذهن فكيف يلزم من هذه الحجة ان يكون الوجود الذهني زايدا
على الحقيقة فنقول لانا يمكننا ان نعقل الماهية عند ما نشك في انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن
ام لا ولذلك فان كثيرا من الناس يزعمون ان التعقل عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول
من غير ان يكون للمعقول حصول في الذهن الى ان يثبت ذلك بالبرهان فثبت ان الماهية
قد تعقل عند ما يشك في وجودها الذهني فاستمر البرهان فيه فان قيل ان الوجود الذهني وان
كان لازما للشعور ولكنه غير لازم في الشعور وايضا فلان الماهية التي توجد في الاعيان ولا
تكون معقولة لنا قبل تحقيقها حاصلة ووجودها الذهني غير حاصل وذلك يصح المطلوب فان قيل
حجتكم معارضة بالوجود فانا نتصور حقيقته ونشك في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون للوجود
وجود فنقول الشك في الشيء على ضربين فانه تارة يكون ذلك شكا في ثبوت امر له وتارة يكون
شكا في ثبوته لامر والشك في الوجود ليس شكا في ثبوت وجود آخر له فان الوجود يمتنع وصفه
بالوجود والعدم اما بالوجود فلان الوجود لو اتصف بوجود آخر لافترض هناك امور ثلثة احدها
الماهية وهي قابلة غير مقبولة الثاني الوجود الاول وهو مقبول الماهية وقابل للوجود الآخر الثالث
الوجود الآخر ولا بد من اثبات هذه المراتب الثلاثة بحيث لا يكون بينها شيء آخر سواء تسلسلت
او لم يتسلسل اذ لو لم يوجد فيها من الامور شيء قبله لم يكن شيء منها موصوفا بالآخر فنقول مقبولية
الوجود الاول للماهية اما ان يتوقف على الوجود الثاني او لا يتوقف فان لم يتوقف امكن ان يبقى
الاول مقبولا للماهية عند عدم الوجود الثاني فيكون وجود الوجود معدوما والماهية موجودة
هذا خلف وان توقف فهو محال ومع تسليمه فالمطلوب اما وجه استحالته فلامرين الاول فلان
الوجود الاول والثاني متشاركان في الحقيقة فليس بان يكون احدهما حالا في الآخر اولى من
العكس فيؤدي الى حلول كل واحد منهما في الآخر والى حلولهما في الماهية والى اجتماع المثلين والى
كون الشيء الواحد موجودا مرتين وان يكون الموجودات الكثيرة موجودا واحدا وان يكون

الواحد حالا في محلين وكل ذلك محال واما ثانيا فلانهما لما تساويا في الماهية والوجود الثاني لعيند
الوجود الاول استعداد الحلول في الماهية فوجب ان يكون الوجود الاول مفيدا لنفسه هذا الاستعداد
اذ الاشياء المتفقة في النوع متساوية في الاحكام واما بتقدير التسليم فلان كون الوجود عارضا
للماهية لازم من لوازم الوجود وهذا اللازم معلل بالوجود الثاني فاذن يستحيل انفكاك الوجود
الاول من الوجود الثاني لكن مع الوجود الثاني غير قابل للعدم فلم يكن حكمه الوجود والعدم
فظهر ان الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم فاذن الشك في ان الوجود هل هو ثابت ليس شكا
في ثبوت وجود آخر له بل هو شك في انه هل هو ثابت للماهية ام لا وذلك يقتضي ان يكون مغايرا
لذلك الامر الذي هو له ثابت وهذا هو الذي تمسكنا به ابتداء في اثبات هذا المطلوب واما
الشك في الماهيات فلا يمكن ان يكون شكا في ثبوتها لشيء آخر لانا نفرض الكلام في ماهية قائمة
بنفسها حتى لا يتطرق فيه هذا الاحتمال وبتقدير تسليم ذلك يحصل الغرض ايضا لان الشك في ثبوت
الماهية للوجود يقتضي مغايرتها للوجود الثاني الشيء الممكن من حيث هو موجود غير قابل للعدم وما
لا يقبل العدم لا يكون موصوفا بامكان العدم وهو ايضا حال كونه معدوما بشرط كونه معدوما غير
قابل للوجود فاذن الذات بشرط الوجود والعدم يستحيل ان يعرض له الامكان والذات موصوفة
بالامكان فاذن للذات اعتبار مغاير للوجود والعدم ويكون ذلك الاعتبار معروضا لها
بين الحالتين ليكون الامكان عارضا له بالنسبة الى الوجود والعدم فان قيل هذا انما يلزم
اذا سلمنا لكم ان الامكان يتحقق للشيء حال وجوده بالنسبة الى وجوده ونحن لا نقول بذلك بل
نقول الامكان يتحقق حال وجوده بالنسبة الى الزمان المستقبل فنقول الحادث لا بد وان يكون
ممكنا فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامكان يتحقق حال وجوده بالنسبة الى تلك الحالة او يقال انه
قبل وجوده كان ممكنا بالنظر الى المستقبل فان كان الاول فقد سلمتم ان الامكان يحصل بالنسبة
الى الوجود الحالي وهو حصول المطلوب وان كان الثاني فقبل حصول الوجود كان محكوما عليه
بالامكان فهو مغاير للوجود الذي لم يكن محكوما عليه بالامكان الثالث ان الوجود متفاوت والماهية
غير متفاوتة فالوجود غير الماهية وتحقيق الحق في ان الماهية متفاوتة او غير متفاوتة سياتي الرابع
الفصل لا يكون علة لماهية الجنس والا لم يكن مقسما له وهو سبب لوجود حصة النوع منه
التي هي غير مقومة لطبيعة النوع فالوجود غير الماهية الخامس العلة متقدمة على المعلول في الوجود
وغير متقدمة عليه في الماهية فالوجود مغاير للماهية وتحقيق الحق فيه سياتي فاما الاولى

على ان الوجود بعد ان ثبت انه مشترك بين الماهيات لا يجوز ان يكون جنسا لها فيه ستة امور
الاول لو كان الوجود جنسا لكانت الامور المتخالفة الداخلة فيه انما يتمايز بعضها عن البعض بفصول
مقومة ضرورة كون جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وما به الامتياز يجب ان يكون موجودا
فان ما ليس بموجود لا يميز موجودا عن موجود فاذن الفصل يكون مشاركا للنوع في ماهية الجنس
فيستدعي فصلا اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيحتاج كل فصل الى فصل اخر لا الى غاية
الثاني ان الفصل خارج عن ماهية الجنس والا لم يكن مقسما له وعلة لوجوده والا فلا يكون بينه
وبين العوارض فرق فلو كان الوجود جنسا لكان لانواعه فصول ولكانت تلك الفصول اسبابا
لوجود الجنس فيكون للوجود وجود اخر وهو محال الثالث لو كان الوجود جنسا لكان امتياز الواجب
عن الممكن بفصل فيكون الواجب مركبا من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقا بجزئيه فيكون لولا
الجزآن لم يكن الواجب موجودا فيكون الواجب لذاته ليس واجبا لذاته هذا خلف الرابع الوجود
مقول على ما تحته لا بالتساوي اذ الواجب اولى بالوجود من الممكن والجوهر من الممكنات اولى بالوجود
من العرض وكل ما كان محمولا على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنسا لما تحته اذ يمتنع التفاوت في الماهية
ومقوماتها الخامس الوجود في نفسه ان كان مستقلا بذاته وهو محمول على العرض وما كان جزءه جوهرا
فهو جوهر فوجب ان يكون العرض جوهرا هذا خلف وان كان غير مستقل بذاته وهو محمول على الجوهر
وما كان مقوما بالعرض كان عرضا فالجوهر عرض هذا خلف السادس اذا عقل الذات واخواتها من
ذاتياته بالبال امتنع ان يبقى ذلك الذاتي مجهول الثبوت لذلك الذات وههنا مع خطور الماهية
بالبال لا نعرف انها موجودة الا ببرهان فعلمنا انه غير داخل في الذات واما المنكرون لكون الوجود
زائدا على الماهية فقد احتجوا بامور ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية لصح ان نعقل الماهية
حاصلة محققة مع الذهول عن وجودها او نعقل وجودها مع الذهول عنها فان من المستحيل ان يتوقف
كل واحد منهما على صاحبه لكن الثاني محال فالمقدم مثله وثانيها لو كان الوجود زائدا فذلك الزائد
اما ان يكون ثابتا واما ان لا يكون فان لم يكن ثابتا فهو ليس بزائد وان كان ثابتا كان ثبوته
زائدا عليه فيؤدي الى التسلسل وثالثها لو كان الوجود صفة زائدة على الذوات كانت الذوات
قابلة لها وهذا القبول ليس بحسب الوجود العقلي فقط فان اتصاف الماهية بالوجود امر محقق في نفسه
لكن كل ما كان قابلا لصفة فلا بد وان يكون له تعين وتحقق حتى يقبل غيره فان ثبوت غيره
له فرع على ثبوته في نفسه وذلك التحقق هو الوجود فيلزم كون الذات موجودة قبل اتصافها

بالوجود

بالوجود هذا خلف والجواب عما تمسكوا به اولا من وجهين احدهما انه لا يلزم من كون الوجود مغايرا
للماهية صحة ان نعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فان حصول الجسم في الحيز زائد على ذاته مع انه
لا نعقل الواحد منهما الا مع الاخر وايضا فان كل واحد من المضافين لا يعقل من حيث هو مضاف
الا اذا عقل المضاف الاخر الثاني ان ذلك مغالطة لان الوجود ليس الا كون الماهية محصلة في
الخارج فاذا عقلنا الماهية محصلة في الخارج فقد اندرج في ذلك تعقل الوجود فكيف يلزم جواز
تعقل ذلك مع الذهول عن الوجود نعم ربما يتوهم لزوم هذا الكلام على من يجعل الوجود علة
تحصل الماهية فاما ان يتوهم لزومه على من يجعل الوجود نفس التحصل في الخارج فهو بعيد والجواب عما
تمسكوا به ثانيا ان نقول الثابت ينقسم الى ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتا والى ما له مفهوم اخر
وراء كونه ثابتا فان كان له مفهوم وراء كونه ثابتا فحينئذ كان الثبوت زائدا عليه وان لم
يكن له مفهوم وراء الثبوت لم يجب ان يكون الثبوت زائدا عليه فان قالوا الوجود يمكن ان
يتصور ويشك في انه هل هو ثابت في الاعيان ام لا فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر فالجواب عنه
ما سبق الاستقصاء فيه والجواب عما تمسكوا به ثالثا انه من الجائز ان يكون تعين حقيقته كافيا
في صحة القابلية وسياتي تحقيق ذلك في الفصل الذي يليه

الفصل الخامس

في ان وجود واجب الوجود بل هو زائد عليه ام لا اعلم ان المذاهب الممكنة في وجود
واجب الوجود لا يزيد على هذه الاحتمالات الثلاثة فان وجوده لا يخلو اما ان يكون مساويا لوجود
الممكنات في مفهوم كونه وجودا او لا يكون فان لم يكن كان قول الوجود عليهما باشتراك الاسم وان
اتحد المفهوم في الموضعين فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم مقارنا لماهية اخرى في حق واجب
الوجود او لا يكون مقارنا لماهية اخرى بل يكون وجودا قائما بنفسه فظهر بهذا التقسيم ان الاحتمالات
في هذا الباب لا يزيد على هذه الثلثة احدها ان نقول الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك
الاسم وثانيها ان نقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك غير مقارن في حق
واجب الوجود لماهية وحقيقة وثالثها ان نقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع
ذلك مقارن لماهية غيره فاما الاحتمال الاول وهو كون الوجود مقولا عليهما باشتراك الاسم
فقد ابطلناه واما الاحتمال الثاني وهو ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه
وجودا وهو مع ذلك غير مقارن لماهية فهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل واذا ابطل

بذان الاحتمالان لم يبق الا الثالث والذي يدل على بطلان الاحتمال الثاني وجوه اربعة الاول
وهو ان مفهوم الوجود من حيث هو مغاير لمفهوم كونه مقارنا لماهية اخرى او غير مقارن لها
ولكنه مع ذلك لا يخلو من المجردية او اللامجردية معا فلا يخلو اما ان يكون الوجود لكونه موجودا
يقتضي احد هذين القيدين او لا يقتضي فان اقتضى احد هذين القيدين فاما ان يقتضي التجرد
عن الماهية او العروض للماهية فان اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود يجب ان يكون غير مقارن
للماهية فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف وان اقتضى العروض للماهية وجب ان يكون
كل وجود عارضا للماهية فوجود واجب الوجود ايضا عارض لماهية وقيل انه ليس كذلك هذا خلف
واما ان قيل ان الوجود لا يقتضي لا العروض ولا اللاعروض فلا يصير عارضا تارة اخرى الا
بسبب منفصل من خارج فلا يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية الا لسبب فلا يكون وجود
واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته بل بسبب من خارج هذا خلف وهذا الكلام قد بلغ في
القوة والمتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليه ولكني اذكر فصلا ذكره الشيخ في المباحثات والغالب
انه في التعليقات ربما يتوهم كونه دافعا لما ذكرناه ثم نبين انه ليس الامر كذلك قال الوجود الذي
هو ماهية الحق هو الواجبية وليست الواجبية وجودا لا يمكن ان يستحيل بل هو الذي يجب وجوده فانه
لو كانت الواجبية وجودا لا يمكن ان يستحيل لم يخل الحق سبحانه وتعالى من ان يكون هو ذلك الوجود
ويلزمه ان لا يستحيل فيكون كل وجود يلزمه ذلك او يكون وجوده مؤلفا من الوجود وما يتعلق
به فيكون مركب الماهية فاذن هو الذي يجب وجوده فيكون اذا الواجبية هي ماهيته فان عني بالوجود
ذلك المجرد فلا مشاركة فيه وان عني به ما يقابل العدم وتقع فيه الشركة فذلك من لوازم واجبية فيكون
ماهية يجب لها الوجود اي هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو ممكنا
من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين
ثم لا يكون تلك الماهية مثل الاثنينية وغيرها حتى يقال انه يستحيل وجود لازمها الا بعد وجودها
لان اللوازم الغير المقومة معلول الماهية وما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول ثم كيف يكون مثلا للاثنينية
وجود قبل الوجود حتى يكون علة بذلك الوجود المعلول الذي هو الوجود قال فان هذا انما يتحقق
في ماهيات لا وجوب لها ولا وجود الا لازما فاما الماهية التي هي الواجبية التي معناها انها
يجب لها الوجود من ذاتها فهي معنى لا اسم له يلزمه الوجود المشترك وبعد ذلك بلوازمه
كالقوس بل هوية انه يجب وجوده كهوية القوى انها حيث يجب عنها افعالها وليس لقائل ان يقول

ولا عارضا م

ماهية الحق بل يوجد حتى يوجد لازمها فيصير علة للازمها فيصير علة للوجود فهي وجدت قبل ان وجدت
لانه يقال ان ماهية موجودة لا بوجود يلحقها اي من خارج وليس هي كالاثنينية التي هي موجودة
بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بل وجود ملبوس ولا ايثار لها في ذلك شيء وهي
نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب وان كان له وجود مشترك
فيكون ذلك لازما له حتى يقال يجب له ان يوجد له الوجود بالمعنى العام فيكون ذلك لازما لا يرجع
عنه دايما وهو له من وجوده الحق بكونه موجودا الا جل انه موجود في اصله وماهيته فيسئل سؤال
التضعيف هل هو ذو وجود ام لا فنوجه بان له وجودا اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش
وقيل ليس هو الموجود على ان وجوده صفة للشيء هي فيه ثم بعد هذا ما شئت من موضع التفصيل والتحصيل
والبحث الدقيق العميق الذي نسال الله تعالى ان يوفقنا لبلوغ الغاية فيه اقول هذا الكلام مع
طوله لا يشفي العليل فانا بينا ان الاقسام لا تزيد على تلك الثلاثة ولا شك ان الوجود في الممكنات
له مفهوم محصل فالواجبية التي جعلها ماهية الاول سبحانه وتعالى اما ان يكون متساوية في المفهوم
والحقيقة للوجود في الممكنات او لا يكون فاما القسم الاول فانه يجب ان يكون الاول موجودا
مرتين احديهما في الواجبية والثانية ما جعله لازم في الواجبية وثانيا انه لا يكون احدهما
اولى بالعارضية من الاخر وثالثا ان الاشكال المذكور يعود بعينه في الوجود الذي يفرض موضوعا
فانه يقال الوجود ان اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود كذلك وان اقتضى اللاتجرد فكل وجود
كذلك وان لم يقتض احد القيدين فلا يتصف باحدهما الا لسبب خارجي واما ان جعل مفهوم الامر
الذي سماه بالواجبية مخالفا لمفهوم الوجود فلا يكون ماهية الواجب هو الوجود بل امرا مخالفا
للوجود فاما ان يقال ان تلك الحقيقة التي لها هذا الوجود هو موجودية فيكون وقوع لفظ
الوجود عليه وعلى غيره باشتراك الاسم وقد ابطلناه او يقال الوجود الذي يشارك وجود الممكنات
في المفهوم لازم لتلك الماهية فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مغايرا لماهيته وهذا
هو ترك لمذهبهم بالكلية واختيار لما ذكرناه او يقال تلك الحقيقة غير موجودة ولا الوجود لازم
لها فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل الانصاف ان الذي
ذكره الشيخ يصرح منه بان وجوده سبحانه زائد على حقيقته كما اخترناه والحجة الثانية على فساد قول
من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد ان الجمهور قد اتفقوا على ان حقيقة الله تعالى
غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قامت على ذلك فلو كانت حقيقته هي الوجود [illegible]

فيكون ذلك لله ما لم

وجب ان يكون حقيقته معلومة للبشر لان الوجود اولي التصور والقيد السلبي ايضا معلوم والوجود
المقيد بالقيد السلبي معلوم وحقيقته غير معلومة فاذن حقيقته مغايرة للوجود المقيد
بالقيد السلبي الثالث كون الباري مبدا لغيره اما ان يكون لوجوده بشرط التجرد عن الماهية
او لا بهذا الشرط فان كان الاول لزم ان يكون القيد العدمي داخلا في علة الوجود لان التجرد
قيد عدمي وهذا محال واما ان لا يعتبر فيه هذا القيد بل ماهية الوجود وتلك الماهية حاصلة في
الممكنات فوجب ان يكون وجود كل ممكن علة لوجود معلولات الباري وان يكون الباري معلولا
لكل واحد من الممكنات هذا خلف الرابع انهم اتفقوا على ان الوجود العيني نفس الكون في الاعيان
لا ما به الكون في الاعيان والكون في الاعيان امر اضافي غير مستقل بالمعلومية والمحكومية
ولا يمكن الحكم عليه بانه ثابت او لا ثابت بل الحكم بهذه الامور انما يتناول الماهيات على ما قرره
فاذا كان الوجود كذلك فكيف صار هو بعينه في حق واجب الوجود عن السبب مستقلا بنفسه وبالجملة
فالوهم الذي بلغ في الضعف الى ان لا يمكن تعقله وحده كيف صار ذاتا مستقلا بنفسه بحيث
يكون مبدا الاستقلال لكل مستقل هذا مما يقطع كل عاقل بفساده ومما يقرر ذلك ان الشيخ لما حاول
اثبات وحدانية الوحدة في ثالثة الهيات الشفا زعم انها ان قامت وحدها مجردة لم يخل اما ان
يكون مجردا ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا ينقسم او لا يكون هناك
طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم
هذا كلامه فاقول كما ان العقل حاكم بان الوحدة لا يعقل الا محمولة على شيء كذلك العقل حاكم بان الوجود
لا يعقل الا محمولا على شيء فان فرق بين[١٢] الموضعين بان الوحدة امر عدمي فلا يعقل الا اذا
نسب الى موضوع ثابت واما الوجود فهو امر ثبوتي فلا يكون محتاجا الى الموضوع فالجواب ان
الشيخ هو نفسه ابطل في بعض فصول هذه المقالة كون الوحدة امرا عدميا فكيف يتاتى له هذا
الكلام فهذا ما نقوله في الاحتجاج على ابطال هذا القسم واما الحكماء فانهم احتجوا على ان
وجوده سبحانه غير مقارن لماهية غيره بان قالوا لو كان الوجود مقارنا لماهية لكان لا يخلو
اما ان يكون تحقق ذلك الوجود متوقفا على تلك الماهية او لا يكون فان لم يتوقف كان ذلك
الوجود غنيا عن تلك الماهية فلا يكون عارضا لها فيكون وجودا موجودا لذاته وبذاته فقط فلا يكون
عارضا لتلك الماهية وهذا هو المطلوب وان توقف تحقق ذلك الوجود على تلك الماهية
كان محتاجا الى تلك الماهية وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فاذن الوجود من حيث هو

ماهيته لمه
[١٢] انهم حق
غيناء

هو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب ان كان غير ماهية واجب الوجود كان الواجب هذا خلف
وان كان سببه تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود على المعلول لزم ان يكون الماهية متقدمة بوجودها
على وجودها فيكون موجودة قبل ان يكون موجودة وذلك يقتضي ان يكون موجودة مرتين وايضا
يلزم التسلسل وايضا فبتقدير امكان التسلسل لا يندفع الكلام لانا نقول تلك الماهية اما ان
يقتضي وجودا او لا يقتضي فان اقتضت وجودا لم يكن من تلك الماهية ومن ذلك الوجود
وجود آخر فيكون العلة غير متقدمة بالوجود على المعلول وذلك محال وان لم يقتض الماهية وجودا
كان ذلك حكما بان ماهيته لا يقتضي الوجود بل وجوده انما جاء من شيء آخر وذلك يحطه
في الممكنات ويخرجه من الواجبات هذا تقرير كلامهم على احسن الوجوه والجواب عنه بوجهين احدهما ان
هذا معارض بماهيات الممكنات فانها قابلة للوجود والعقل كما حكم بتقدم المؤثر على الاثر حكم بتقدم
القابل على المقبول فان الشيء ما لم يكن متقررا ثابتا لا يثبت له غيره فاما ان نقول بان تعين
الماهية في كونها ماهية اما ان لا يكفي في قبول الوجود او يكفي في ذلك[٢] لزم ان يتوقف قابلية الماهية
للوجود على وجود آخر حتى يكون موجودة[٧] ويلزم ما ذكرتموه من المحالات واذا بطل ذلك فحينئذ
تعين القول بان وجود الممكنات غير زائد على ماهياتها بل هي نفس ماهياتها فحينئذ يكون الوجود
مقولا على الماهيات الموجودة باشتراك الاسم واما ان كان تعين الماهية في كونها ماهية يكفي في قابلية
الوجود حتى لا يعتبر في تقدم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودة بل كونها موجودة فلا
يجوز ان يكفي تعين الماهية في كونها مؤثرة في الوجود حتى لا يعتبر في تقدمها على الوجود في المؤثرية
قبل كونها موجودة وبالجملة فاما ان نقول وجود الممكنات نفس حقيقتها او نقول انه زائد على حقيقتها
فان كان الحق هو الاول لم يكن الوجود مشتركا بين الاشياء واذا جاز ذلك في وجود الممكنات
جاز ذلك ايضا في وجود الباري واندفع الاشكال اصلا وان جعلنا وجود الممكنات امرا مشتركا
كان وجودها امرا زائدا على ماهياتها وماهياتها يكون قابلة لتلك الوجودات ولا بد وان
يكون الماهية كافية في حيز القابلية والا لزم التسلسل واذا كانت كافية في المؤثرية في الوجود
حتى لا يلزم من كون الماهية علة للوجود تقدمها بالوجود على الوجود وثانيها ان نقول اجزاء الماهية
علة لقوام الماهية وليس ذلك التقدم تقدمها بالوجود والا لكانت الماهية موصوفة بالوجود عند
فرضنا اياها مجردة عن الوجود فان اعتذروا عنه بان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ايضا بالوجود
لا على ان هذا الاعتبار لا يتحقق الا عند تحقق الوجود بل على معنى ان هذا التقدم انما يتحقق عند اعتبار

وكان لو وجب الوجود علة فلا يكون واجب الوجود صح
[١٧] انما ح
[٢] فان كان لا يكفي في ذلك صح
[٧] قبل ان تكون موجودة صح
كونها موجودة
[٧] في هذه القابلية فلتكن كافية صح

الوجود وان لم يكن الوجود حاصلا فانا اذا قلنا الاثنان مقدم على الاربعة في الوجود فلا نعني به انهما موجودان واحدهما متقدم بوجوده على الاخر والا لكان الشك في وجودهما الخارجي شكا في هذا التقدم بل نعني به انهما ماهيتان متى وجد تا لزم هذا التقدم وهذا الحكم صحيح حال ما لا يكون الواحد منها موجودا فكذلك اجزاء الماهية سابقة بالوجود على الماهية على انها متى وجدا كان الوجود للجزء قبل كونه للكل بهذا غاية ما يمكن ان يتحمل من جانبهم وهو باطل من وجوه حجة الاول وهو ان الماهية مقتضية للامكان سواء جعلناه وصفا عدميا او وجوديا فاقتضاؤها الامكان يستحيل ان يكون بشرط الوجود والا لزم ان يكون الامكان متاخرا عن الوجود وذلك محال فاذن اقتضاء الماهية للامكان وتقدمها عليه لا بالوجود وذلك هو المقصود الثاني كون جزء الماهية بحال لو كان موجودا كان وجوده سابقا على وجود كلها هذا حكم حاصل قبل الوجود وهو من عوارض ذلك الجزء فيكون معلولا لذلك الجزء فيكون اقتضاء ذلك الجزء لهذا الوصف لا بشرط الوجود وذلك يوجب ما قلناه الثالث وهو ان الماهية التي نوعها في شخص واحد يكون تشخصها من لوازم حقيقتها فاقتضاء تلك الحقيقة لتلك الشخصية لا يخلو اما ان يكون بشرط الوجود فيكون وجوده سابقا على شخصيته فيكون وجوده الخارجي مطلقا غير متعين وهو محال او لا يكون بشرط الوجود فلا يكون تقدم الماهية على تلك الشخصية بالوجود الرابع الماهية اذا تشخصت فالقابل لذلك التشخص اما ان يكون هو نفس الماهية فقط او بشرط تشخصها والثاني يوجب التسلسل فالحق هو الاول فتكون الماهية من حيث هي هي كافية في قبول التشخص واذا جاز ذلك فليجز كونها كافية في المؤثرية في الوجود الخامس ان الجنس علة لقوام النوع ويستحيل ان يكون من العلية لاجل انهما اذا وجدا كان الجنس في الوجود سابقا على النوع والا لزم ان يكون الجنس موجودا لا ثم يصير نوعا ولو كان كذلك لم يكن الفصل سببا لقوام حصة النوع من الجنس فحينئذ لا يتميز الفصل من الخاصية وذلك محال فثبت ان هذا التقدم ليس لما قالوه من ان الجنس والنوع اذا وجدا كان وجود الجنس سابقا على وجود النوع واذا عرفت ذلك فهذه الوجوه كلها تدل على ان تعين الماهية من حيث هي هي كاف في الاقتضاء والتاثير واذا جاز ذلك سقطت حجتهم وبطلت دعواهم فان قالوا فاذا كنت لا تعتبر وجود الماهية في كونها موثرة في الوجود لزمك تجويز كونها موثرة في الوجود عند كونها معدومة وذلك محال والجواب ان هذه مغالطة ركيكة وذلك لان اعتبار الماهية مغايرة لاعتبار وجودها وعدمها ونحن اسندنا الوجود الى تلك الحقيقة من حيث هي هي لا من حيث انها معدومة والذي يدل على

تلك الماهية حال عدمها فالاول وهو انهم زعموا ان الماهية اذا اشترط فيها الوجود او العدم لا يعرض لها الامكان بل الامكان انما يعرض لها من حيث هي هي فكما يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في كون الماهية موصوفة بالامكان ادخال العدم فيه فكذلك لا يلزم في مسئلتنا الثاني ان الماهية قابلة للوجود لا بشرط وجود اخر ثم لا يلزمهم ان يجعلوا القابل للوجود ماهية معدومة حتى يقال انها حال عدمها يكون موصوفة بالوجود فكذلك ههنا لم يجعل المؤثر في الوجود هي الماهية المعدومة حتى يلزمنا ان يكون ذلك ان يكون موثرة حال كونها معدومة بل المؤثر نفس الماهية فظهر بهذا ابطال قولهم واعلم انا قد استخرجنا لهم شبهة اخرى وهي انه لو كان الوجود زائدا على ماهية لكان الوجود ممكنا على ما تقرر فيما سبق وذلك الامكان لا يخلو اما ان يكون ثابتا لنفس الوجود او للماهية بالنسبة الى الوجود والاول محال لما بينا ان الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم فلا يعرض له الامكان الوجود واما الثاني فانه يقتضي ان يكون نسبة الماهية الى الوجود بالامكان فيستحيل اذن ان يكون نسبتها اليه بالوجوب ولو كانت الماهية موثرة في الوجود لكانت نسبتها اليه نسبة الوجوب لان نسبة العلة الى المعلول ابدا بالوجوب ولما بطل ذلك علمنا ان وجوده غير تابع لماهيته ومما يمكن ذكره من جانبهم انه لو كان وجوده معلولا لماهيته وماهيته هي القابل لذلك الوجود لزم ان يكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك محال والجواب ان كل ذلك منقوض بلوازم الماهية فان الماهيات مقتضية لها وموصوفة بها وايضا تبطل على اصولهم بكون الباري عالما بالمعلومات فان العلم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل فاذن تعقله لها يقتضي حصول صورها في ذاته فيكون ذاته قابلة لتلك الصور فاعلة لها وعلى انا سنقيم البرهان على انه لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا

الفصل السادس في اثبات الوجود الذهني واثبات ذلك يقتضي تقديم مقدمة وهي ان المحكوم عليه بصفة وجودية لا بد وان يكون موجودا في نفسه برهانه وهو ان اثبات الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف وحصول الشيء للشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه فان قيل الوجود صفة ثبوتية ولا يستدعي حصولها للماهية حاصلة في نفسها والا لزم التسلسل وايضا فان السلب محكوم عليه بانه مقابل للايجاب وليس للسلب ثبوت في نفسه مع انه موصوف بكونه مقابلا للايجاب فان قلتم السلب له صورة عقلية في العقل وثبوت فنقول لكنه من حيث انه ثابت في العقل لا يقابل الثبوت بل هو قسم منه فهو من حيث انه مقابل للثبوت يجب ان لا يكون ثابتا وايضا انتم تحكمون على الممتنع بالامتناع مع انه ليس بثابت وايضا انتم تحكمون على المعدوم بانه لا يصح الحكم عليه وذلك مناقضة والجواب عن الاول ما مر وعن الثاني

ان الذهن يستحضر الصورة ويحكم عليها بان تلك الصورة غير مستندة الى الخارج وليس لها في الخارج
ما يطابقها فهذا هو المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة اخرى ويحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها
ثم نحكم على احدى الصورتين بانها تقابل الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان
احديهما استندت الى الخارج والاخرى لم تستند فالمحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية الموجودة
من الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء ان تقابل السلب والايجاب مما لا يتحقق الا في الاقوال والعقود
اما في الخارج فلا وعن الثالث انا نستحضر في الذهن صورة ونحكم عليها بالامتناع لا بامتناع كونها
موجودة في الذهن فان ذلك باطل بل بامتناع وجودها في الخارج وليس المحكوم عليه بهذا الامتناع هو
تلك الحقيقة من حيث انها موجودة في الذهن لان هذا لا يختص بالممتنع فان كل صورة ذهنية سواء
كانت ماخوذة عما وجد في العين او عما ليس كذلك فانه يمتنع حصولها بعينها في الخارج بل المحكوم عليه
حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن وهذا دقيق لا بد من التامل فيه واما الرابع فلما ذكرنا من انا
نستحضر ماهية في الذهن مقيدة بقيد العدم الخارجي ونحكم عليها انه لا يصح ان يوجد لها شيء من الاحكام
الخارجية وهذا هو الجواب عن كل ما يشبهه من الشكوك ولما فرغنا من اثبات هذه المقدمة فلنرجع فيما هو
المقصود وهو اثبات الوجود الذهني وبرهانه انا اذا تصورنا ماهية وحكمنا عليها بانها ممتازة
عن غيرها فلا بد وان يكون لها ثبوت وثبوته المعتبر في صحة كوننا حكمنا عليها اما ان يكون هو الوجود
الخارجي وهو باطل والا لكان ما لا يكون ثابتا في الخارج لا يكون محكوما عليه وايضا فلانه وان كان
في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا ان الثبوت المعتبر هو الثبوت
في العقل فان قيل المحكوم عليه وان كان معدوما في الخارج الا انه مع ذلك ثابت في الخارج على ما
ذهب اليه بعضهم فنقول انا لا نعني بالوجود الا الثبوت ونجوز ان نتصور امرا لا ثبوت له في الخارج اما
على التحقيق فلان الثبوت لا يجامع اللاثبوت [2] واما على طريق الالزام فلان الممتنعات والمستحيلات [[2] فاذا تصورناه وغير ثابت لم يكن ثابتا صح]
غير ثابتة بالاتفاق مع ان المتصور منها يكون محكوما عليها فقد بطل ما ذهبوا اليه وتمام تحقيق هذا
الفصل سيأتي في كتاب العقل والمعقول

الفصل السابع في ان الماهية لا تخلو عن الوجود
برهانه ان كل ماهية يجب ان يكون محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها وكل ما كان محكوما عليه بحكم ثبوتي
فلا بد وان يكون ثبوتيا والصغرى بديهية والكبرى مبرهنة فان قيل السواد مثلا قبل دخوله في الوجود
هل كان سوادا ام لا فان لم يكن فالسواد انما يصير سوادا عند وجوده وذلك محال لان السواد سواد
سواء وجد او لم يوجد فان كان سوادا قبل صيرورته موجودا فتلك ماهية قد عريت عن الوجودين فنقول السواد

لا يكون سوادا قبل ان يحصل له احد الوجودين بل يمكنني ان اقدر في ذهني انه كيف يكون قبل الوجود كانه يوجد
عندما يكون في الذهن بتجرده [7] عن الذهن لا انه عند تجرده عن الذهن يكون سوادا اذ ليس كلما يحكم عليه الذهن [[7] مجردا عن الذهن فتمه]
بالتجرد امكن ان يوجد له التجرد فان قيل التجرد عن الذهن انما يلحقه الذهن عندما يكون موجودا في الذهن
فنقول كون الذهن التفت اليه لا من حيث انه في الذهن او حذف عنه انه في الذهن وان كان كاذبا في هذا
الحذف فانه عندما لا يكون في الذهن فانه لا يمكن الاشارة اليه بوجه اصلا وما كان كذلك لم يكن له ماهية
وحقيقة

الفصل الثامن في ان الوجود ليس ما به يكون الشيء ثابتا بل نفس كونه ثابتا التحقيق في
هذا الباب ان نقول نحن لا نعني بالوجود الا حصول الشيء وتحققه وثبوته فمن اثبت امرا اخر وراء
ذلك وسماه بالوجود كان اطلاق الوجود عليه وعلى ما قلناه بالاشتراك ويرجع حاصل الكلام الى انه
يثبت للذات صفة اخرى وراء الحصول والتحقق فعليه ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على التصديق فلكن
حالا اعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الاعيان فعند ذلك نقول لا يجوز ان يكون حصول الشيء
في الاعيان معللا بصفة قائمة به لوجهين الاول ان اتصاف تلك الصفة التي هي علة الوجود مبني على حصوله
في نفسه لان حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله في نفسه لزم الدور
والثاني وهو ان علة الحصول لا بد وان يكون مخالفا لنفس الحصول في الحقيقة والا لم يكن كون احدهما
علة للاخر اولى من العكس وتلك العلة لا بد وان يكون لها حصول فيكون حصول علة الحصول محتاجا الى علة
اخرى ويلزم التسلسل وما احتج به في اول المسألة بانه قيل لو كان الوجود ليس هو نفس الكون في الاعيان
لزم صحة ان يعلم الماهية كائنة في الاعيان قبل العلم بثبوت ذلك الزائد لها فكان ينبغي ان لا يكون علمنا
بوجود الامور المحسوسة بديهيا بل كان مستفادا من الحجة حتى يكون الشاك في تلك الحجة شاكا في ذلك ولما كان
ذلك باطلا علمنا ان الوجود ليس الا نفس الكون في الاعيان وهذه الحجة لا يفيد نفي تعليل الحصول بعلة
زائدة [7] وما قيل ههنا ان الاضافة لها وجود في الاعيان على ما يستدل عليه بعد وهي من حيث انها موجودة [[7] اذ لنا ان نقول الباقي ... بالوجود ظاهرا هو نفس الحصول في الاعيان فاما انه معلل بعلة او لا [illegible] هو نفس الوجود بالحقيقة [illegible] بالكشف صح]
في الاعيان معقولة بالقياس الى غيرها فلو كان وجودها امرا مستقلا بنفسه لكان يمتنع ان يكون تلك
الاضافات الغير المستقلة في وجودها موجودة [7] فلا يبطل الا بطل المقدم [[7] لامتناع ان يكون المستقل جزءا للمضاف صح]

الفصل التاسع
في ان المعدوم ليس بثابت ان قوما ممن عشت بصائرهم في دقائق الابحاث المتعلقة بالوجود والعدم
زعموا ان ما ليس بموجود فاما ان يكون ممتنع الوجود او لا يكون فان كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف
وان كان ممكن الوجود فانه يكون عند كونه معدوما ذاتا وزعموا انه موصوف بصفات ثابتة حال العدم
وتلك الصفات لا موجودة ولا معدومة واحتجوا بان قالوا المعدومات متميزة بعضها عن البعض وكل ما

كان كذلك فهو ثابت وبيان الصغرى من وجوه ثلاثة الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز عن غيره فان من عقل سوادا معدوما ميزه عن البياض المعدوم الثاني اذا اراد ايجاد نوع من الموجودات فلا بد وان يكون مراده متميزا عن غيره والا لامتنع ان يكون هو مقصودا دون غيره وهو عند تعلق القصد بتكوينه غير كاين والا لامتنع القصد الى تكوينه فان تكوين الكاين محال الثالث وهو ان وجود الفعل متاخر من تعلق القادرية اذ ما لم يتحقق نسبة ما فيما بين القادر والمقدور لم يكن حصول ذلك المقدور اولى من حصول غيره وتعلق القادرية متاخر عن امتيازه في نفسه اذ لو لم يكن ممتازا عن غيره لم يكن التعلق به اولى من غيره فاذن امتيازه عن غيره سابق على وجوده واما كبرى القياس فظاهرة لان المتميز عن غيره يمتنع ان يكون لا شيئا محضا كما حققنا واحتجوا ايضا بان السواد قبل حصوله ورتبه موجودا ان كان ليس بسواد بل انما يصير سوادا حال وجوده فيلزم ان يكون كون السواد سوادا بالعلة الخارجية وذلك محال لان ما بالغير يرتفع عند ارتفاع الغير فيلزم ان لا يبقى السواد سوادا عند انقطاع تعلق ذلك الغير به وهو محال وان كان سوادا قبل وجوده كان السواد المعدوم سوادا ونحن نقول النفي في مقابلة الاثبات فالمعدوم ان كان اعم من المنفي لزم ان لا يكون نقيضا صرفا والا لم يبق الفرق بين العام والخاص فاذن هو ثابت وهو مقول على المنفي فيلزم ان يكون الثابت مقولا على المنفي هذا خلف وان كان مساويا للمنفي او اخص منه انعكست هذه المقدمة وهي ان كل معدوم منفي ~~وليس كل منفي~~ وكل منفي ليس بثابت انتج فكل معدوم ليس بثابت وايضا فلان ماهية السواد ان كانت ثابتة قبل الوجود فاما ان يكون النوع في شخص واحد او لا يكون فان كان فذلك الاتحاد ان كان تستحقه الماهية بما هي هي وجب ان لا يزول عند الوجود او كان تستحقه لسبب خارجي فحينئذ يكون في حال العدم موردا للصفات ~~[illegible]~~ المتجددة وذلك محال واما ان يكون للنوع اشخاص كثيرة فتمايز بعضها عن البعض لا يكون بالماهية ولوازمها فانا قد فرضنا الكلام في النوع الواحد فلا بد وان يكون ذلك بسبب المادة على ما سنبين فيكون الامور المعدومة حالة في مواد وجودية وذلك محال وعلى ان كل ذلك براهين اوردناها في الموضع اللايق بها ليكون الاولى البيان فانا قد بينا ان الوجود هو نفس الحصول في الاعيان ومن جعل الحصول مجامعا للاحصول فقد خرج عن غريزة العقل وان عنى بالوجود امرا اخر كان الخلاف في ان الموجودات بل لها صفة ثبوتية ام لا وذلك لا يوجب الخلاف في كون تلك الذوات موجودة فاما ما احتجوا به اولا فمنقوض بالجهل بان للماهية وجودا في الاذهان وقد بينا ذلك ومما يؤكده ذلك ان الممتنعات والصور الخيالية كصورة زيد وعمرو وفرس ميمون مكننا

ان

ان نتصورها مع انهم يساعدوننا على انها غير ثابتة في الخارج وكذلك اذا عقلنا الوجود والعدم فليس للوجود والعدم ثبوتية في العدم ولا يندفع من الالزامات للخصم بالمدافعات اللفظية فعلمنا ان من الماهيات المتصورة موجودة في الاذهان وان امتياز المدرك عايد اليها وان تلك الصور هي العلم والمعلوم وهذا ينبهك على ان العقل والمعقول قد يكونان واحدا وان الاخبار بالحقيقة عن الصور النفسانية وبالعرض عن الوجود الخارجي فمن اخبر ان القيامة ستكون فقد ارتسم في نفسه معنى القيامة ومعنى يكون ثم حمل معنى يكون التي في النفس على معنى القيامة التي في النفس بان هذا المعنى صح في معنى اخر معقول وهو ما يعقل من الوقت المستقبل ان يوصف بمعنى ثالث وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس جميع انواع الجزم واما حديث المقدور والمراد فكل ذلك لان الصورة العقلية تصير سببا لكل القوة الشوقية الباعثة للقوة المحركة الى تكوين تلك الماهية في الخارج واما الحجة الاخرى فسياتي جوابها في باب الماهية **الفصل العاشر** في ان المعدوم لا يعاد وبراهينه ثلثة الاول ان ما عدم لم يبق هويته على ما حققنا وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم عليه بحكم اصلا فاذن يمتنع الحكم عليه بصحة العود الثاني لو صح اعادة المعدوم لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء فيصح ان يعاد هو في ذلك الوقت بعينه فيكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الثالث اذا اعيد وحصل معه مثله فهما متساويان في الذات وفي لوازمها فليس ان يحكم على احدهما بانه الذي هو كان اولى من ان يحكم على الاخر بهذا الحكم فيؤدي الى ان لا يتميز نفس الشيء عن غيره فان قيل ذلك انما يستحق الحكم بانه هو لا غيره لانه هو الذي كان موجودا ثم عدم وبعد عدمه هو الذي اعيد بعينه واما مثله فليس كذلك فنقول هذا هو الذي وقع الاشكال فيه فان الحكم على واحد بانه هو الذي كان وعلى الاخر بانه ليس هو الذي كان مع تساويهما في الماهية ولوازمها مما هو مستحيل قطعا فما ذكرتم في معرض الفرق هو الذي وقع عنه السؤال ونهم قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة قطعا وكانه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لاسباب خارجية كذلك قد يتوهم في البديهي انه غير بديهي لموانع من خارج وبالله التوفيق **الباب الثاني في الماهية** وفيه فصول **الفصل الاول** في تميز الماهية عن لواحقها اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاتها لازمة كانت او مفارقة فالفرسية من حيث هي فرسية ليست في نفسها شيئا الا الفرسية وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة على ان يكون

المزيد صح

وحققه الله مرصع

ذوات صح

في الذهن صح

كل ذلك داخلا في مفهوم الفرسية بل هي من حيث انها فرسية ليست الا الفرسية فالواحدية صفة
مضمومة الى الفرسية فيكون الفرسية معها واحدة وايضا فهي من حيث يطابق امورا كثيرة
بحدها يكون عامة والفرسية في نفسها ليست الا الفرسية ويدل عليه ان المفهوم من الفرس
ليس هو المفهوم من الواحد والا لامتنع ان يكون الا واحدا ولا المفهوم من الكثرة والا
لامتنع حملها على الواحد وكما انها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست متضمنة لهما ولا لاحدهما
والا عاد المحال فاذن هما قيدان خارجان عن الفرسية والموضوع مغاير للعارض فالفرسية من
حيث هي فرسية تكون مغايرة لهما فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف
او ليست بالف لم يكن الجواب الا السلب لا على ان يكون السلب بعد من حيث بل على انه قبل من حيث
اي لا نقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل نقول الفرس من حيث هو فرس كذا وان سئل عنه
بموجبتين لا تخلو الماهية عنهما مثل ان يقال هل الفرس واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب عنهما البتة
وبهذا يظهر الفرق بين ما اذا كانت المسئلة عن طرفي النقيض وبين ما اذا كانت عن الموجبتين اللتين
في قوة النقيضين وذلك لان الموجب الذي هو لازم السالب معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا
بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب الذي يلزم سلب الاول لكن ليس اذا كان موصوفا به كان
هو هو بل الموصوفية لا تتم الا بالمغايرة فعلى هذا الفرسية لا يدخل في مفهومها الواحدية والكثرية وان
كان يجب اتصافها باحدهما فاذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية لا تغاير التي في
عمرو ولا يلزم منه ان يقال فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية
من حيث هي انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج وايضا فلانه اذا قيل الانسانية التي
في زيد من حيث انها انسانية هل هي التي في عمرو فقولنا من حيث هي هي انما يكون اذا لم ينظر الى ما
وراءها وكونها في زيد قيد خارج عن مفهومها فوجب ان لا يلتفت اليها فان قيل الفرس ان كان من حيث
هو فرس موجودا في الشخص فاما ان يكون خاصا به او غير خاص به فان كان خاصا لم يكن الفرس بما هو
فرس هو الموجود فيه بل فرس ما وان كان غير خاص كان شيء واحد بالعدد موجودا في الكثرة وذلك
محال فاذن يمتنع وجود الفرس في الاشخاص لكنه موجود فيها هذا خلف والجواب من وجهين
الاول ان الفرس يوجد للشخص فيكون فرسا ما لكن اذا كان الفرس المعين موجودا فالفرس ايضا
موجود لان الفرس المعين هو فرس وشيء آخر ويكون الفرس جزءا منه فاذا كان فرس ما موجودا فالفرس
الذي هو جزء من فرس ما موجود فاعتبار الفرس بذاته جائز وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره

تجد ما ثم

او كما يقال انها تم

بان يكون احدهما لازما مساويا لنقيض الآخر صح

ذاته

ذاته فذاته له لذاته وكونه مع غيره عارض له وهذا الاعتبار مقدم في الوجود على الفرس الشخصي او الكلي
العقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وهو بهذا الاعتبار لا جنس ولا نوع ولا واحد ولا
كثير بل فرس فقط لكنه يلزم لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا على ان ذلك اللازم لم يكن خارج وهو من
هذه الجهة ليس فرسا ما وان كان يلزم ان يكون فرسا ما الثاني قولهم الفرس الموجود في الاشخاص اما خاص
واما عام باطل لانا بينا ان الفرس من حيث هو فرس لا خاص ولا عام اي هذان غير داخلين فيه
واعلم انه حق ان يقال الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وليس بحق ان يقال الحيوان بشرط
لا شيء موجود في الخارج لانه بهذا الشرط يكون مجردا والمجرد مما لا وجود له في الخارج فالحيوان بشرط
التجرد وجوده ذهني ولا بشرط وجود العوارض الخارجية له وجود في الخارج والماخوذ بذاته من قطع
النظر عن التجرد واللحوق متقدم على الاعتبارين تقدم البسيط على المركب يقال له انه الامر الاكبر
وهو الحقيقة والماهية واعلم ان الفرق بين هذين الاعتبارين وهو ان يوخذ الشيء بشرط لا وبين
ان يوخذ لا بشرط انما يظهر في اعتبار لوازم الماهية فاما في اعتبار نفس الماهية او في اعتبار اجزائها
فلا يظهر ذلك الفرق فانك لو ادخلت في الحقيقة قيدا او اخرجت عنها قيدا لتغيرت الحقيقة وصارت
حقيقة اخرى فهي اذن ما يدل على الحقيقة ومقوماتها فهي ابدا دال لا بشرط فاما الذي يدل على لوازم
الحقيقة فهناك تارة يدل بشرط لا وتارة لا بشرط ويختلف الحكم فيهما بين الاعتبارين في هذا
الموضع وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في تقسيم الماهيات اعلم ان الماهية
قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما يلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيط ما لا يكون
كذلك ولا بد من الاعتراف بحقيقة بسيطة والا لتركب كل حقيقة من اجزاء لا نهاية لها ومع ذلك
فلا بد من البسيط لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد فيها موجود وذلك الواحد
ان كان مركبا لم يكن واحدا فلا يكون الواحد في تلك الكثرة موجودا وان لم يكن مركبا فهو البسيط ومثاله
ذات الباري وكذلك ماهيات الاجناس العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سياتي تفصيلها
الفصل الثالث في ان البسائط هل تكون مجعولة ام لا المشهور انها غير مجعولة فان السواد
لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال وفيه اشكال
لان السواد كما ان له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا
امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فاذن لا حقيقة السواد مجعولة ولا حقيقة وجوده مجعولة
فالسواد غير مجعول اصلا هذا خلف فان قيل المجعول ضم الوجود الى السواد قلنا هذا ايضا مغالطة لكيك

على الجزء تقدم صح

وكلا الاعتبارين زائد على الحقيقة والماهية صح

بدلالة الالتزام صح

بالفعل صح

لان ذلك الضم لحقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة فكل ما يفرض مجعولا فله حقيقة وهي اما ان يكون
بسيطا او يكون متالفا من البسايط فان عقل ان يكون البسايط مجعولا فليعقل ذلك في ساير ها
والا فلا فالحق ان ما يقال من ان الماهيات غير مجعولة معناه معنى ما يقال الانسان لا واحد ولا
كثير وقد عرفت ان المراد منه ان الواحدية والكثيرية غير داخلتين في مفهوم الانسان لان الانسانية
عارية منهما فكذلك ههنا معنى قولنا الماهية غير مجعولة ان المجعولية غير داخل في مفهوم الانسانية لانك
ما دمت تنظر الى الانسانية من حيث هي هي لم يكن هناك الا الانسانية فان نظرت الى مجعوليتها
فقد زدت في الانسانية مفهوما وراءها ولا يكون ذلك نظرا للماهية من حيث هي هي والذي قالوه من انه
يلزم منه عدم كون السواد سوادا عند تقدير عدم ذلك الغير فهو مغالطة لان العقلاء اذا
لم توجد لا نقول للسواد انه متحقق ويكون مع ذلك غير سواد بل نقول انه لا يتحقق السواد اصلا وذلك لا
يلزم منه محال ولهم ان يتمسكوا الذلك من وجه آخر وهو ان يقولوا المحوج الى السبب هو الامكان والامكان
حالة اضافية والاحوال الاضافية لا يعرض للبسايط فالمحوج الى السبب لا يعرض للبسايط فالبسايط
اذن غير محتاجة الى السبب فلا يكون مجعولة اصلا والحقيقة انا اذا حكمنا بالامكان فلا بد هناك
من محكوم عليه ومن محكوم به ويستحيل ان يكون المرجع بهما الى شيء واحد لان الشيء لا ينسب الى
نفسه وبتقدير امكان ذلك لم يكن ذلك الانتساب ممكن الزوال فعلم بهذا ان الامكان لا يعرض
للماهيات البسيطة اصلا فاستحال احتياجها الى الاسباب والذي يمكن ان يقال عليه ان هذا يقتضي
كون الوجود في نفسه غنيا عن السبب فلئن التزموا ذلك وزعموا ان المحتاج الى السبب هو موصوفية الماهية
بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان كانت نفس الوجود عاد الالزام وان كانت مغايرة للوجود فهي
لا محالة امر وجودي لزم ان يكون موصوفية حقيقتها بالوجود وصفا آخر زايدا عليه ولزم التسلسل
وايضا فلانها ان كانت بسيطة وجب ان لا يكون مجعولة وان كانت مركبة كان الكلام في بسايطها وفي
تركيبها كالكلام في الماهية والوجود وانتساب احدهما الى الآخر **الفصل الرابع** في
الفرق بين ما يكون جزءا من الماهية المركبة وبين ما لا يكون كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من الامور
التي عنها تركبت فيكون احاد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وستعرف بعد ذلك ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي عنها تركبت كانت في بطلانها معلولة
لبطلان تلك الامور لكن الفرق بين الطرفين انه يكفي في عدمها عدم احد تلك الامور اينما كان واما
في تحققها فلا يكفي تحقق احدها بل لا بد من الكل فاذن اجزاء الحقيقة المركبة متقدمة على الحقيقة في طرفي تحققها

وزو

٧ عنه السواد لمه

وزوالها ولان الصورة العقلية يجب ان يكون مطابقة للامر الخارجي فاذا كانت الاجزاء
متقدمة على تلك الحقيقة في انفسها وحقايقها كان من عقلها لا بد وان يعقل تقدمها على تلك الحقيقة
فاذن لا بد وان يعلم تقدم اجزاء الماهية المركبة عليها وايضا فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم تصورها
لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الامور وحصول المجموع متاخر عن حصول الافراد والعلم
بالحقيقة لا يحقق الا عند حصولها في الذهن فاذن حصول المجموع في الذهن مسبوق بحصول الاجزاء
فيلزم ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة
لا بد وان يجتمع فيها تلك الامور وهي تاخرها في الخارج عن اجزائها وجودا وعدما وهذا اذا عقلت
الحقيقة من حيث هي هي فاما اذا عقلت الحقيقة من قبل لوازمها لم يجب ان يكون اجزاؤها معقولة
معها فضلا عن ان يكون تعقلها سابقا على تعقل تلك الحقيقة فانك اذا عقلت النفس من حيث انها
شيء محرك للبدن لم يعقل حقيقة ذلك الشيء فلم يجب ان يكون ذاتياته معلومة لك فضلا عن ان
يتقدم العلم بها على العلم به واذا عقلت من الجسم انه الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه لم تعقل
حقيقة ذلك الشيء ~~فلم يجب ان يكون~~ ولذلك صح الجهل ببعض ذاتياته وهو الهيولى فليكن هذا فقد حررته ههنا
واذا عرفت ذلك فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها في الخارج
يلزمها لازم آخر فالاول هو كونها بينة الثبوت للماهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن والذي
لا ينفك عنه الشيء ويكون مع ذلك اقدم فهو احق بما لا ينفك عنه الشيء والموصوف بالاخص لا محالة يكون موصوفا
بالاعم فالذي يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت واما الثاني وهو عدم احتياجها الى سبب جديد وذلك
لان تحقق الماهية اذا كان متاخرا عن تلك المفردات فمتى تحققت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحققة
اولا وكل ما صار متحققا استحال احتياجه بعد تحققه الى تحقق جديد وبالجملة فجزء الحقيقة لما كان سابقا عليها في الخارج
والذهن سبقا عقليا كان لا محالة حاصلا عند تحققها والحاصل يستغني عن تحصيل جديد فاستغناء حصوله
في الذهن عن التحصيل الجديد هو المعني بكونه بين الثبوت واستغناء حصوله في الخارج عن التحصيل الجديد هو المعني
باستغنائه عن السبب فظهر ان الخاصية السادسة للماهية كونها متقدمة عليها في نفسها في الوجودين
والعدمين ثم ان هذه الخاصة يقتضي الخاصة الاخرى وهي الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود
الذهني فهو البين وان اعتبر في الوجود الخارجي فهو الغني عن السبب لكن هذه الخاصة اعم من الاولى لان كل
الاولى الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم لان
معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها فاذن الخاصة الثانية اعم من الاولى ولذلك قيل لا يلزم من كون الوصف

٧ وتاخرها في الذهن لتضايع اجزائها
وجودا وعدما صح

بين الثبوت للشئ وكونه غنيا من السبب كونه ذاتيا له وبالله التوفيق **الفصل الخامس في**
كيفية احتياج بسايط الماهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا من صاحبه والا لم يحصل من
اجتماعهما واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة محصلة لاجل انه لا تعلق لاحدهما
بالاخر فان قيل اليس ان المعجون يتكون من اجتماع اجزاء كل واحد منها غني عن الاخر فنقول ليس كذلك
بل مجموع تلك الاجزاء كالجزء الواحد للذات وهو الجزء المادي والجزء الاخر هو الصورة المعجونية التي
هي مبدء الاثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول فنقول ولا يمكن ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء
محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى البعض لا على طريق الدور حتى يحصل
من اجتماعهما حقيقة محصلة فان قيل هل يكفي في ذلك احتياج احد تلك الاجزاء الى بعض او احتياج الجزء الاخر
اليه وان لم يكن لشئ منها حاجة الى الاخر فنقول لا لانه لو احتاج الى ما احتاج اليه الاخر فحينئذ يتم الحقيقة به وما
يحتاج اليه الاخر مثلا الحيوان غير متقوم بالضاحك وان احتاج الى ما يحتاج الضاحك اليه وهو الناطق
بل المتقوم هو الناطق لتعينهم فاذن لا يمكن ان يكون للحقيقة المركبة وحدة طبيعية الا عند احتياج بعض الاجزاء
الى البعض وبالله التوفيق **الفصل السادس** في الفرق بين التركيب الذهني
والخارجي اعلم ان اجزاء الحقيقة قد يكون متميزة في الخارج وقد لا يكون مثال الاول الانسان المركب من النفس
والبدن فانهما موجودان كل واحد منهما متميز في الخارج ومثال الثاني السواد فانه شارك البياض في
اللونية وخالفه في كونه قابضا للبصر والبديهية حاكمة بان جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فاذن السواد
مركب في نفسه من جهة الاشتراك وهي اللونية ومن جهة الامتياز وهي القابضية الا ان هذا التركيب لا يمكن ان
يكون حاصلا في الخارج وبرهانه ان اللونية لو تميزت عن قابضية البصر في الخارج لكانت اللونية المجردة والقابضية
المجردة اما ان يكون محسوسة او لا يكون محسوسة فان لم يكن محسوسة فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة
او لا يحدث فان لم تحدث لم يكن السواد محسوسا هذا خلف وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة المحسوسة حادثة
لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما ولسنا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة وقد بينا
ان تلك اللونية وتلك القابضية خارجتان عن تلك الهيئة المحسوسة فاذن يكون اجزاء قوام الماهية خارجة
عنها وذلك محال واما اذا كان الجزآن او احدهما محسوسا فلا يخلو من ان يكون ذلك المحسوس مثلا
للسواد او مخالفا له فان كان مثلا له امتنع تقومه به وان كان مخالفا له كان لونا مخصوصا مخالفا
للسواد في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هو اللونية المطلقة لان اللونية المطلقة
اذا كانت محسوسة فاذا انضاف الفصل اليه فاما ان يحدث هيئة اخرى محسوسة او لا يحدث فان لم يحدث

كان

كان المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة فيطابق الحس من طبيعة النوع
هذا خلف وان حدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك
محال فثبت بما ذكرناه انه لا يمكن ان يتميز احد جزئي السواد عن الاخر في الوجود الخارجي بل ذلك التميز انما
يكون في الذهن وتحقيقه ان اللونية من حيث هي لونية مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية فهما في الماهية
متغايرتان ولولا ذلك لامتنع تميز احدهما من الاخر في الذهن لان الذهن لو حكم بالتركيب فيما لا تركيب
فيه كان ذلك جهلا فاذن هما متغايران في الحقيقة واما في الوجود الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود
واما في الوجود الذهني فان التغاير حاصل غير ممتنع فان قيل الفصل علة للجنس وما هو علة لوجود الجنس
يجب ان يكون له وجود مستبد حتى يفيد الوجود لغيره فنقول مفيد الوجود هو الحق وله التقدم على كل
مستفيد فان قيل ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والذي به الاشتراك هو اللون والذي به الامتياز
هو القابضية فينبغي ان يكون ماهية كل واحد منهما غير ماهية الاخر فوجب ان يكون لاحدهما تقدم
على الاخر في الوجود لانه لا يخلو اما ان يكون كل من الماهيتين غنية عن الاخرى فتكون التركيب موجودا
في الخارج او كل واحد منهما محتاجا الى الاخرى فيلزم الدور او يكون احدهما محتاجا الى الاخرى
فيكون المشترك متقدما حتى يكون المميز بينه وبين غيره فيستدعي وجودا متقدما على وجود الاخر
فنقول التقدم لا يجب ان يكون بالوجود فان اجزاء الماهية متقدمة على الماهية لا بالوجود كما
حقق ذلك في باب الوجود وان عورض بان هذا البرهان جار في التركيب الخارجي فنقول
ليس الامر كذلك فان كل واحد من جزئي المركب في التركيب الخارجي موجود بنفسه بحيث يبقى اذا بطل
الثاني بخلاف التركيب الذهني فان كل واحد منهما ليس له وجود متميز **الفصل**
السابع في اصناف المركبات اجزاء الماهية اما ان يكون متداخلة او متباينة والمعني بالتداخل
ان يكون البعض اعم من البعض فان كانت متداخلة فاما ان يكون احد الجزئين اعم من الاخر مطلقا
والاخر اخص منه مطلقا واما ان يكون كل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه اخر
فان كان احدهما اعم من الاخر مطلقا فاما ان يكون العام متقوما بالخاص او يكون الخاص
متقوما بالعام فان كان العام متقوما بالخاص فاما ان يكون العام موصوفا والخاص صفة
واما ان يكون العام جاريا مجرى الصفة والخاص جاريا مجرى الموصوف فان كان العام
متقوما بالخاص وكان جاريا مجرى الموصوف بالخاص فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل
وذلك مثل الحيوان فانه متقوم بفصله مثل الناطق والناهق وهو الموصوف بتلك الفصول واما

اذا كان العام متقوما بالخاص ولكنه يكون جاريا مجرى العنو والخاص يكون جاريا مجرى
الموصوف فذلك التركيب لا يكون تركيبا جنسيا وفصليا وهو مثل الابيض فانه اعم من الانسان
والثلج والعاج وساير موضوعاته ثم انه متقوم بها ومع ذلك فان التركيب من الابيض والانسان
ليس تركيبا جنسيا وفصليا وكذلك الوجود فانه اعم من كل واحد من المقولات العشر وهو متقوم
بتلك الماهيات فانه عارض لها والعارض متقوم بالمعروض ومع ذلك فان التركيب من الوجود
والماهية ليس تركيبا جنسيا وفصليا فاما اذا كان الخاص متقوما بالعام فذلك ان يكون للماهية
مقومة تعقبها ثم يعرض لها عوارض لا بحيث تتقوم الماهية عليها بل يتوقف تقومها على تقوم
الماهية وذلك مثل النوع الاخير المقوم لا يعرض له من الصفات والاعراض والفرق بين انقسام
الجنس بالفصول وانقسام النوع بالخواص بعد اشتراكهما في ان العام منها موصوف والخاص صفة
ان في الجنس العام متقوم بالخاص وفي النوع الخاص متقوم بالعام واما الذي يكون كل واحد من الجزئين
اعم من الاخر من وجه واخص منه من وجه اخر فهو مثل اجتماع الحيوان والابيض فان الحيوان تارة
يكون ابيض وتارة يكون غير ابيض كما ان الابيض تارة يكون حيوانا وتارة غير حيوان واما الذي
لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص فاما ان يكون تلك الماهية من تركب الشيء باحدى علله او بمعلوله
او بما لا يكون علة له ولا معلولا اما اذا تركب الشيء مع احدى علله فاما ان يتركب مع العلة التي عليه
وهو مثل العطاء فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل او مع العلة المادية ومثل الافطس اذا جعلناه اسما
للتقعير الذي في الانف او مع العلة الصورية وهو مثل الافطس اذا جعلناه اسما للانف الذي فيه تقعير
او مع العلة الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها في الاصبع واما اذا تركب
مع معلولاته فهو مثل الخالق والرازق وغير ذلك واما اذا تركب مع ما لا يكون علة له ولا
معلولا فاما ان يحصل التركيب عن امور بعضها عدمي وبعضها وجودي مثل لفظ الاول فانه موضوع للمجموع
امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدا لغيره والثاني عدمي وهو انه لا مبدا له واما من امور كلها ثبوتية
وهي اما ان يكون كلها امورا حقيقية او يكون كلها امورا اضافية او يكون بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا
فان كانت كلها امورا حقيقية فاما ان يكون امورا متشابهة وهو كتركب العدد من الاحاد واما ان
يكون مختلفة وهي اما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكتركب الجسم من الهيولى والصورة و
تركب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة وتركب الشجاعة من الاقدام والعقل وان كانت محسوسة فكتركب
البلقة من السواد والبياض وان كانت كلها اضافية فهو مثل الاقرب والابعد فانهما والان على اضافة

يكون م

عارضة لاضافات وان كان بعضها اضافيا وبعضها حقيقيا فهو كالسرير فانه مركب من اجزاء خشبية
وهي موجودات حقيقية ثم ان السرير لا يكفي في تكونه حصول تلك الاجزاء بل لا بد من وجود
الترتيب بين تلك الاجزاء فالترتيب احد اجزاء السرير وهو امر نسبي لا انه ماهية مستقلة بنفسها

الفصل الثامن في بيان ما وجد من الاقسام المذكورة في الجواهر والاعراض

اعلم ان الجوهر قد يكون مولفا من جنس وفصل لا خارجيين وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس
فانها داخلة تحت جنس الجوهر على قولهم ومخالفة للجسم والصورة والهيولى وكل ما يتباين واشتركت
تحت جنس واحد فلا بد وان يتميز كل واحد من الاخر بفصل فاذن العقل المفارق مركب من الجنس
والفصل مع انه لا يمكن ان يتميز جنسه من فصله في الوجود الخارجي وكذلك القول في النفوس الناطقة
واما ان الجوهر قد يكون مولفا من جنس وفصل خارجيين فهو ظاهر وهو مثل الانسان واما ان العرض
قد يكون مولفا من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر وهو الذي بينا ان السواد والبياض وساير الكيفيات
والغوص كذلك واما ان العرض قد يكون مولفا من جنس وفصل خارجيين فهو كالاشكال مثل المثلث
فانه سطح يحيط به ثلاثة اضلاع فالسطح جزء والاضلاع الثلاثة واحاطتها بالسطح فصله ولكل واحد من هذا الجنس
والفصل وجود يتميز به في الخارج عن الاخر واما ان الجوهر قد يكون مولفا من اجزاء لا يكون البعض جنسا للبعض بل
لا يكون شيء منها محمولا على الاخر اما في العقل فكتركب الجسم من الهيولى والصورة واما في الحس فكتركب بدن الانسان
من الاعضاء وتركب البيت من السقف والجدار والبناء واما في الاعراض فكما ذكرناه من تاليف العدد
من الوحدات وكذلك القول في العدالة والشجاعة وغيرهما وكذلك الخلقة فانها مركبة من تاليف اللون والشكل

الفصل التاسع في الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل ولنفرض الكلام

في مثال واحد وهو الحيوان فنقول قد عرفت ان الحيوان من حيث هو حيوان لا بشرط شيء من القيود
له اعتبار والحيوان بشرط ان يكون مع قيد وجودي ولكن ذلك هو الناطق له اعتبار والحيوان بشرط
ان يكون مع قيد عدمي وهو بشرط ان لا يكون معه غيره له اعتبار وهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة
فان الاعتبار الاول وهو اعتبار الحيوان من حيث انه حيوان هو اعم من اعتبار الحيوان بشرط قيد وجودي
او قيد عدمي بل هو مشترك من الاعتبارين واذا ثبت ذلك فنقول الحيوان بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمول
على الانسان لانه لا يصدق على الانسان كونه حيوانا مجردا عن جميع القيود واللواحق بل الحيوان بشرط التجرد
يكون مادة الانسان ولا يكون محمولا عليه فاما الحيوان لا بشرط شيء اصلا فهو الذي يصح حمله عليه فان الحيوان
سواء قارنه قيد وجودي او قيد عدمي فهو لا يخرج بسبب ذلك القيد عن حيوانيته واعلم ان الحيوان هو بعينه الاتحاد في جه

عقليتين م
العقول المفارقة مركبة منهما
جنسها وفصلها منهما

والمغايرة من وجه آخر فاذا قلنا للانسان انه حيوان فالمغايرة ههنا حاصلة في الماهية لان ماهية
الانسان غير ماهية الحيوان والاتحاد حاصل في الوجود فانه ليس الحيوان موجودا والانسان موجودا
آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان بعينه وهذا انما يتم لو تم فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين
وجود واحد وتقريره وهو ان الحيوان لا يوجد الا ويكون قد تقيد اما بقيد الناطقية او اللاناطقية
والابيضية او اللاابيضية فانه يستحيل ان يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا لا ناطق ولا ابيض
ولا لا ابيض ويجب ان يكون تقيده باحد هذين القيدين سابقا على وجوده لانه يستحيل ان يوجد
مطلقا ثم يتقيد بل يتقيد اولا ثم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك المقيد الذي
هو مجموع الحيوان مع القيد واذا كان المقيد موجودا واحدا كان الوجود الواحد وجود الحيوان
ولذلك القيد فظهر ان وحدة الوجود كيف يعقل مع تعدد الماهية ومن تحقق ذلك ظهر حقيقة الحمل
والوضع وظهر الفرق بين الحيوان المحمول وبين الحيوان الذي هو مادة وبهذا يظهر الفرق بين
الصورة والفصل ايضا وكذلك القول في سائر المحمولات **الفصل العاشر** في الطريق
الى معرفة كون الماهية مركبة من الجنس والفصل اعلم ان الحقيقتين اذا اشتركتا من وجه
واختلفتا من وجه آخر فنفس العقل بان جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز ولكن هذا القدر لا
يقتضي كون الماهية مركبة في نفسها فان الاشتراك لو كان في قيد سلبي امكن ان يكون الامتياز
بتمام الحقيقة المخصوصة لا يلزم كونها مركبة والدليل عليه ان كل مركب فلا بد وان ينحل الى البسائط
تكون مشتركة في سلب ما عداها عنها ولا يجب من اشتراكها في ذلك السلب وقوع التركيب فيها
وايضا فلو كان الاشتراك في امر ثبوتي والامتياز بقيد سلبي لم يلزم وقوع الكثرة لان البسيط
يكون مشاركا للمركب في طبيعته ثم لا يكون تميزه عنه موجبا وقوع الكثرة فيه ومثاله الحيوان
وحده يشارك الانسان في طبيعة الحيوانية ولكنه يتميز عنه بقيد سلبي وهو ان الحيوان ليس له الا الحيوانية
والانسان له امر آخر وراء الحيوانية فالمركب مشارك للبسيط في طبيعته فلو اقتضى تميز البسيط
عن المركب وقوع الكثرة فيه لزم ان لا يكون البسيط بسيطا فثبت ان الاشتراك والامتياز
في الاوصاف الثبوتية لا يقتضيان كيف ما كانا وقوع التركيب في الماهية فانه من المحتمل ان يقع الاشتراك
في وصف ثبوتي خارجي وحينئذ لا يجب وقوع الكثرة في الماهية مثل الوجود الذي هو مشترك بين طبائع
الاجناس العالية ولا يلزم من اشتراكها فيه وقوع التركيب فيها بل الفصول المقومة للانواع
الداخلة تحت جنس واحد مشتركة في طبيعة ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك حاجتها الى فصل والا لزم

التسلسل وذلك لاجل ان طبايع الاجناس خارجة عن ماهيات الفصول وايضا يحتمل ان يكون
الاشتراك بتمام الماهية والامتياز باوصاف ثبوتية خارجية وذلك مثل الاوصاف العارضة لطبايع
الانواع الاخيرة فاما اذا وجدنا ماهيتين يشتركان في بعض مقوماتها ويختلفان في مقومات اخر
فههنا يعلم قطعا ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالذي به تمام الاشتراك هو الجنس والذي به تمام
الامتياز هو الفصل فحينئذ يعلم كون كل واحد من تينك الماهيتين مركبة من الجنس والفصل والغرض
لما ذكرنا امثلة لزيادة الايضاح فانا دللنا على كون الوجود زايدا على الماهيات بان قلنا الثبوت
مشترك فيه بين الامور الثابتة وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها فيلزم ان يكون الوجود مغايرا للخصوصيات
الماهيات فاذا قيل لنا الثبوت مشارك للماهيات الثابتة في اصل الثبوت ومتمايز عنها في الحقيقة فيلزم ان
يكون للثبوت ثبوت آخر دفعنا ذلك بان الاشتراك في وصف ثبوتي والامتياز في قيد سلبي فان
الثبوت متميز عن الماهيات الثابتة بان الثبوت ليس الا مفهوم الثابتية والماهيات الثابتة امور اخر
وراء ذلك المفهوم فلا يلزم ان يكون للثبوت ثبوت واذا قيل الثبوت يشارك ساير الصفات
في كونه صفة ويتميز عن غيره فيلزم وقوع التركيب فيه دفعنا ذلك بان مشاركة الوجود لغيره من الصفات
انما كان في قيد سلبي فلا يجب وقوع الكثرة واذا قيل البسائط مشتركة في الوجود ومتباينة في الحقائق
فلزمت الكثرة دفعنا بان الاشتراك في وصف ثبوتي خارجي واذا قيل افراد النوع الواحد يتميز بعضها
عن البعض مع كونه مشاركة في الماهية فلزمت الكثرة دفعنا بان الامتياز وقع في اوصاف خارجية
الفصل الحادي عشر في ان الجنس غير داخل في حقيقة الفصل لما كان الجنس عبارة عن
كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمباينة جهة الاشتراك
لجهة الامتياز وجب ان يكون الجنس خارجا عن طبيعة الفصل وكذلك الفصل يكون خارجا عن طبيعة
الجنس وعند هذا التحقيق يسقط قول من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان المشترك انما يتميز عن غيره
بالفصل وذلك الفصل وجب ان يكون متميزا عن غيره فيلزم ان يكون تميزه عن غيره بفصل آخر ويلزم منه
التسلسل لانا نقول لكن لم قلتم بان التمييز كيف ما كان يجب ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور والفصل
وان كان مشاركا للنوع لا انه متميز عنه بقيد سلبي فالناطق الذي به يتميز الانسان عن الفرس المشترك في
الحيوانية مغاير للحيوانية لا محالة ثم الناطق وان كان مفهومه مشتركا بين الناطق الذي هو الفصل متميز
عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي وهو انه ليس يدخل في مفهوم الناطق الحيوانية ويدخل في
مفهوم الانسان ذلك فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال الناطق مشارك لشيء آخر في شيء من الذاتيات

٢ وقع في

٢ وبين الانسان الدال الناطق الذي هو الفصل صح

فيستدعي فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون لكل شيء حقيقة يتركبها فيتم آخر
من المقومات على ما بيناه فاندفع الاشكال واعلم انا لا نتخلص من هذه الشكوك الا اذا جعلنا
الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب
ان يكون جوهرا في يكون الفصل مشاركا للنوع في امر مقوم وهو الجوهر وبيناه في الماهية فيلزم ان يكون
للفصل فصل الى غير النهاية فلا خلاص عنه الا بان يقال الجوهرية مقول على ما تحتها قول اللوازم
لا قول المقومات ومن التي لطالما توقعها بعض الاصول انا اذا قلنا الوجود مشترك بين الماهيات
وخصوصياتها غير مشتركة بينها فيلزم ان يكون الوجود زائدا فنقول ان تلك الماهيات في انفسها ثابتة
فهي مشاركة للوجود في كونها ثابتة ومتمايزة عنه في حقائقها فيلزم التسلسل فنقول لما عرفت ان جهة الاشتراك
مغايرة لجهة الامتياز وعرفت ان الثبوت جهة الاشتراك وخصوصيات الماهيات جهة الامتياز فاذا
اعتبرنا جهة الامتياز وحدها فلا يجوز ان يدخل فيها جهة الاشتراك فعلى هذا اذا اعتبرنا خصوصيات
الماهيات لا يمكننا ان نحكم عليها من حيث هي هي بالثبوت لان جهة الاشتراك وهي غير داخلة في جهة الامتياز
بل تلك الخصوصيات من حيث هي هي ليست ثابتة ولا لا ثابتة اي ليس الثبوت واللاثبوت
داخلين في مفهومها بل هما لازمان لها وهي اللازم هو جهة الاشتراك والملازم جهة الامتياز
فاذا اعتبرنا الملزومات من حيث هي هي وجب ان لا يدخل فيها الثبوت وانما اكثرنا تكرير هذه الامثلة
لاجل اشتباهها على اكثر الناظرين في العلوم فطولنا الكلام فيه مبالغة للايضاح **الفصل**
الثاني عشر في ان الفصل والجنس هل يتلازمان ام لا اما الفصل فلا يمكن ان يكون لازما
للجنس والا لم يكن فصلا واما ان الجنس هل يكون لازما للفصل ففيه خلاف فبعضهم لم يوجب ذلك وزعم ان
النطق مشترك بين الانسان والملك لان النطق عبارة عن القوة على ادراك المعلومات وهذا مشترك
وايضا الحيوانية مشترك بين الانسان والفرس فاذا اعتبر حال الانسان مع الفرس كان الحيوان
جنسا والناطق فصلا واذا اعتبر حاله مع الملك كان الناطق جنسا والحيوان فصلا فثبت ان الجزء
الواحد من الماهية قد يعتد فاين الجنس في حال وقائم الفصل في حال اخرى واذا ثبت ذلك ثبت انهما
غير متلازمين فنقول قد دللنا على ان الاجزاء الماهية الواحدة حقيقية لابد وان يكون بعضها يتعلق
بالبعض ولما استحال كون الفصل ملازما للجنس وجب ان يكون الجنس ملازما للفصل تحقيقا للملازمة وايضا
فقد بينا ان الجنس يجب ان يكون جاريا مجرى الصورة والجزء المادي يتميز عن الجزء الصوري في نفس الامر واما
حديث القوة الناطقة فان عني به نفس ادراك الحقائق فذلك ليس بمقوم للحيوانية وان عني به الجوهر القوي

بين الاحوال فهو فصل مقوم لكن النفس البشرية مخالفة للنفوس السماوية في الحقيقة فزال الاشكال **الفصل**
الثالث عشر في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا البحث شريف يجب الاهتمام به
فنقول قد بينا ان اجزاء الماهية لابد وان يكون بعضها علة لوجود البعض ويستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة
لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا ومتقابلا هذا خلف
فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي فيكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو
حصة النوع منه وجزء للمجموع الحاصل منه ومما تميز به عن غيره وذلك مثل الناطق الذي هو علة الحيوان
ثم لقائل ان يقول الناطق ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما وان كان علة للحيوان المخصوص فلابد
وان يوجد تخصيص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود
ومتى دخل في الوجود استحال ان يكون الناطق علة لوجوده وعلة ان الحيوان بطبيعته المطلقة محتاج الى تقوم
وجوده فاما ان تكون تلك العلة هي الناطقية فليس لان الحيوان بحيوانيته يقتضي ذلك بل لان الناطقية
لذاتها علة لذلك الحيوان فالحاجة للمطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل
الفصل والاطناب في ايضاح هذا الكلام سيأتي في باب العلة والمعلول فان قيل ولما اوجد ذلك
الفصل حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية فنقول لاجل استعداد خاص في القابل مثلا امزاج النطفة
الانسانية بعد استكمال امشاجها يفيد استعدادا تاما لحدوث النفس الناطقة فاذا تم الاستعداد حدثت
النفس واذا حدثت النفس اوجبت الحيوانية والحيوانية لسبقها لا يحتاج الا الى فصل كيف كان فاما استناد
هذه الحيوانية الى الناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية واما الفرق بين تخصيص الجنس
بالفصول وتخصيص النوع بالخواص فقد مر ذكره **الفصل الرابع عشر** وهي عشرة الاول
يجب ان يكون مقسما والا لم يكن فصلا الثاني ان يكون القسيم لازما مثل صيرورة الشيء الواحد تارة متحركا
واخرى لا متحركا مع بقائه بعينه فذلك لا يكون فصلا الثالث ان لا يكون عارضا بسبب شيء اعم منه او اخص
منه فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم منه مثل ان الحيوان منه ابيض واسود والانسان منه ذكر وانثى
فليس ذلك من فصوله بل الحيوان انما صار ابيض واسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض
والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان واما اذا كان عارضا بسبب شيء اخص منه لم يكن
ذلك فصلا قريبا بل انما يكون لازما للفصل القريب او فصلا بعيدا امثال اللازم ما اذا قيل الجوهر اما
ان يكون قابلا للحركة او لا يكون فان قابلية الحركة عرضت للجوهر بسبب شيء اخص وهو الفصل وهو الجسمية ومثال
الفصل البعيد ان يقال الجسم اما ناطق واما غير ناطق فان الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج الى ان

التي تقسم بعرض لزم

يكون اولاً ذا النفس حتى يصير ناطقاً ه وهو ان القسمة اللازمة لمقسم تعرض له لا لما هو اعم منه ولا لما هو اخص
منه قد لا يكون فصلاً ايضاً وذلك مثل الذكورة والانوثة ويدل عليه امور اربعة ا انه يمكننا ان
نتوهم الحيوان موجوداً بالفعل لا ذكراً ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكننا ان نتوهم
الحيوان لا ناطق ولا اعجم ب ان الحيوان الذكر انما صار ذكراً لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو
قدرنا انه عرضت له برودة بدلاً من تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه انثى والفصل ليس كذلك
لان الحيوان الذي صار انساناً يستحيل ان يعرض له عارض آخر حتى يصير ذلك الحيوان بعينه فرساً ج
ان الذكورة والانوثة آلات التناسل والتناسل بعد الحياة وآلات التناسل انما يعتبر بعد الحياة
فلا يكون مقومة لجوهر الحي د ان الانسان ناطق وذكر وليس لاحد الوصفين توسط
الاخر فانه قد يوجد الانسان غير ذكر والذكر غير انسان فالوصفان اذن في حقه في درجة واحدة
فاما ان يكون كل واحد منهما فصلاً وهو محال لاستحالة ان يكون للنوع الواحد فصلان مقومان
واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون فصلاً واذا عرفت
ذلك فنقول المقسم اللازم متى كان فيه واحد من الامور الاربعة لم يكن فصلاً بل كان لازماً
للفصل واما اذا لم يوجد فيه احد من الامور الاربعة كان فصلاً سواء كان مأخوذاً من المادة
كالتغذي وعدم التغذي او من الصورة كالنطق والعجمة ه ان لا يكون عدمياً لان الفصل سبب
وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة و يستحيل ان يتطرق الاشتداد والتنقص اليه
لان القدر المعتبر في العلية ان نقص وجب ان لا يبقى العلة وان ازداد لم يكن للزيادة اثر ز يمتنع ان يكون
للشيء الواحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان
فان قيل اليس ان الحيوان له فصلان مقومان في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة فنقول
اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل الفصل فانه ليس هوية الحيوان ان
يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة وانما فصله جوهر النفس الذي هو مبدأ الامور كلها
وكذلك الناطق للانسان ولكن عدم شعورنا بالفصول وعدم الاسماء لها يغلطنا الى الانحراف
عن حقيقة الفصل الى لوازمها وليس كلامنا في هذه الامور على حسب تعقلنا وتعرفنا بل من جهة كيفية
الوجود في نفسه ح ليس يمتنع ان يكون للشيء الواحد فصول مترتبة كما يجوز ان يكون للشيء علل مترتبة فاما
تحقيق ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل واستحالة حاجة الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد وان يكون
غنياً عنه وكل ما كان حالاً في الشيء كان محتاجاً الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع يمتنع ان

يكون

يكون حالاً فيه فعلى هذا لا اشكال في جعل النفس الناطقة فصلاً للحيوان وانما الاشكال في جعل قوة
النمو وامثالها فصلاً مقوماً للجسم وكذلك القول في النفس الحيوانية الجسمانية فان من الصفات ما يحتاج الى المحال
التي هي الاجسام والمحل متقدم بالوجود على الحال والمتقدم بالوجود على الشيء يمتنع كونه معلولاً له وقد تمحلت لذلك
اجوبة سنذكرها في باب تعلق المادة بالصورة ولعل الحق ان يقال ان الموصوف سواء كان علة للصفة او معلولاً
لها فانه يكون جنساً والصفة فصلاً ولكن اذا قلنا ذلك بطل الوضوح من انقسام الجنس بالفصل وانقسام النوع
بالخاصة وسنذكر اختيارنا في هذا الباب في باب تعلق الهيولى بالصورة ان شاء الله ي انه ظهر مما ذكرناه
ان الفصل الاخير هو العلة الاولى مثل الناطقة علة لوجود النفس الحيوانية وهي علة للقوة النامية وهي علة
للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور
متوسطة فهي علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوضح معنى المقومات المترتبة والاجناس
العالية المتصاعدة والانواع المتنازلة وهذا الذي قلناه يدل على ان الماهية الواحدة يستحيل ان تتقوم باجزاء
غير متناهية واعلم ان الماهية والحقيقة لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية لاجزائه يستحيل استحضاره
في الذهن على التفصيل فيستحيل تصوره والعلم به وبالله التوفيق **الفصل الخامس عشر في**
كيفية ترتيب الاجناس الحمل القريب على حمل الجنس البعيد على النوع فانه من المستحيل ان يحمل
الجسم على الانسان الا بعد صيرورته حيواناً فان الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الانسان الا انه
موجب عليه ولما كانت الحيوانية شرطاً لحمل الجسمية على الانسان كان حمل الحيوانية عليه اقدم من حمل الجسمية عليه
ان حمل الجنس القريب على النوع اقرب من حمل الجنس البعيد عليه فان قيل الجنس البعيد جزء الجنس القريب والجزء
متقدم على الكل بالطبيعة فالجسم اسبق وجوداً من الحيوان فنقول لا نسلم انه في وجوده اسبق من الحيوان ولا
كلام فيه انما الكلام في ان الجسم في وجوده للانسان متأخر عن الحيوان في وجوده له ومن الجائز ان يكون المتأخر
في وجوده عن غيره يكون حصوله لشيء ثالث علة لحصول ذلك الاقدم لذلك الثالث فيكون المتقدم في وجوده
المطلق متأخراً في وجوده لذلك الثالث واعلم ان حمل الجنس القريب على النوع علة ايضاً لحمل الفصل القريب
عليه لان تأثير الناطق اولاً في وجود الحيوان ثم اذا وجد الحيوان فح يصير مجموع الحيوان والناطق انساناً
فالناطق يؤثر اولاً في الحيوان وبواسطته في الانسان وذلك هو المطلوب **الفصل السادس عشر**
في العلامة التي يمكننا بها ان نميز الطبيعة الجنسية عن الطبيعة
النوعية قال الشيخ الجسم اذا اخذ لا بشرط وهو الاعتبار الذي به يكون جنساً كان كالمجهول لا يدرى انه على
اي صورة وكم صورة يشتمل ويكون النفس طالبة لتحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل وكذلك اذا

اذا اخذنا اللون واخطرناه بالبال فان النفس لا تقنع بتحصيل شيء غير متقرر بالفعل بل يطلب في معنى
اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لونًا واما طبيعة النوع فليس انما يطلب تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة
اليها واما طبيعة الجنس فانه ... وان كانت النفس اذا طلبت تحصيل الاشارة كانت قد طلبت الواجب
ولكنها مع ذلك تكون طالبة لتحصيل ماهيتها قبل طلبها الاشارة فان النفس لا يمكنها ان تجعل اللون مشارًا
اليه الا بعد ان تضيف اليه امورًا فتنوع لونيتها وتحصل ماهية تلك الانواع وكذلك القول في المقدار
وفي الكيفية واما النوع فان العقل لا يطلب تكميل معناه بضم شيء اليه بل يطلب الاشارة اليه وذلك
هو طلب التشخيص

الفصل السابع عشر في ان التشخص زائد على ماهية النوع وانه امر ثبوتي

وبرهانه هو ان كل ماهية فان نفس تصورها لا يمنع من حملها على كثيرين موجودين
لم يكن دعواه متناقضة بل يطالب عليه بالبرهان ومن ادعى انحصارها في شخص واحد لم يكن دعواه في
البديهة اولية بل يطالب عليه بالبرهان واما الشخص المعين من حيث انه ذلك الشخص فان نفس تصوره
يمنع من حمله على كثيرين ولذلك لا يحتاج في العلم بذلك من حمله على كثيرين وفي العلم بصحة حمل ما هو
ذلك الشخص الى برهان ولولا انه دخل في مفهوم الشخص ما لم يكن داخلا في مفهوم الحقيقة النوعية
لما اختلفا من هذا الوجه والذي يدل على ان هذه التعينات والتشخصات امور ثبوتية وجهان
آ ان تعين الشيء وخصوصيته عبارة عن هويته والشيء من حيث هو هو ثابت والهوية داخلة فيه من حيث
انه هو هو وما هو جزء الثابت من حيث انه ثابت يجب ان يكون ثابتا فالهوية ثابتة ب ان التعين
لو كان امرا عدميا فاما ان كان عبارة عن عدم اللاتعين مطلقا او عن عدم تعين غيره فان كان
عبارة عن عدم اللاتعين مطلقا واللاتعين مطلقا امر عدمي وهو بديهي فيكون التعين عدما للعدم فيكون
امرا وجوديا وان كان عبارة عن سلب تعين غيره عنه فتعين غيره اما ان يكون عدميا وهو عدم فيكون
ثابتا لكن تعينه كتعين غيره فتعين غيره ايضا ثابت وان كان تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره
فتعينه ايضا يكون ثبوتيا فان قيل التعين لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وبيانه من وجوه ثلاثة
انه لو كان التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية كان له تعين ايضا ولذلك التعين تعين ثالث
فيلزم التسلسل وثانيها ان اختصاص ذلك الزائد بذلك التعين دون غيره لما يكون بعد امتيازه
ذلك التعين عن غيره والا لم يكن اختصاصه به اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فيجب ان
يكون اختصاص ذلك المتميز بذلك التميز بعد تميزه عن غيره فاذن يجب ان يكون متميزا قبل ان يكون
متميزا هذا خلف الثالث لو كان التشخص الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه امرا زائدا عليه لا حال علته

وليست هي تلك الماهية والا لكان نوعها في ذلك الشخص وليست لعلة الفاعلية لان الفاعل
ليس له الا ان يوجد وايجاده له لا يقتضي ان يكون الحاصل هو ذاك بعينه ولا الصورية لان وجودها
متاخر عن وجود الشيء المحل فلا يكون علة لهويته ولا العلة الغائية لان وجودها متاخر عن وجود
الشيء ولا العلة القابلية لان الكلام في تعين ذلك القابل كالكلام في تعين ذلك الشيء فاما ان
يكون لتعينه فيلزم الدور او لتعين قابل اخر فيلزم التسلسل او لنفس ماهية ذلك القابل فيلزم ان يكون
نوع كل قابل في شخصه وذلك محال لان الاجسام مشتركة في الجسمية فاما ان لا يكون لها ما يقبلها فح قد
وجدنا امورا متحققة في الماهية تشخصت لا بسبب القوابل واما ان كان لها ما يقبلها فتلك القوابل
ان اشتركت في الماهية عاد الالزام وان لم يكن كذلك فح يجب ان يكون قوابل الاجزاء المكمة
الافتراضية فيها غير متساوية مع القوابل المتمايزة بالماهية غير متساوية ويكون الجسمية الحالة في كل واحد من تلك
القوابل غير الجسمية الحالة في الاخرى فيكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا نهاية لها بالفعل هذا خلف
فثبت ان القول بكون التشخص زائدا يفضي الى هذه المحالات فيكون باطلا والجواب اما الاول فقد
مضى في باب الوجود وسوان التعين ان كان له مفهوم وراء المفهوم من المتعين فح يقتضي بان يكون
مفهوم المعين مقارنا لمفهوم اخر والا فيكون التعين متعينا لذاته ويكون تعينه بنفس ذاته لا زائدا عليه فلا
يلزم التسلسل واما الثاني فهو ان كل ما لا يكون تعينه معلول ماهيته حتى يكون نوعه في شخصه فلا بد له
من مادة ومادته لا بد وان يكون متخصصة باعراض تشخصها وان يكون تخصص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث ومن الممتنع ان تقترن بتلك المادة في ذلك الوقت فردان
من ذلك النوع حتى يلزم الاشكال ولا نقول ايضا بان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد
حصولهما يتقارنان بل حصول الشيء في تلك المادة المخصوصة هو تعينه وتذكر ما اعطيناك من القانون
في الوجود فانه يخرج عليه كثير من الاشكالات

الفصل الثامن عشر في علة تشخص الاشخاص

اعلم ان الماهية اما ان يكون تعينها من لوازمها واما ان لا يكون فاما الاول فيقتضي ان
لا يكون ذلك النوع الا في شخص واحد واما الثاني فان التشخص يستدعي علة مغايرة لتلك الماهية ويجب
ان يكون علة التشخص سابقة على حصول ذلك التشخص وتلك العلة اما ان يكون مباينة لذلك الشخص او ملاقية
له والاول محال لان نسبة ذلك المباين الى ذلك الشخص كنسبته الى شخص اخر فلا يمكن ان يكون علة لتشخص
ذلك الشخص وان كانت ملاقية له فاما ان يكون حالة في الشخص او يكون الشخص حالا فيه والاول ح لان
الحال مسبوق بالمحل وعلة التشخص يستحيل ان يكون متاخرة عن الشخص فاذن يجب ان يكون الشخص حالا فيها واذا

كل ما نوعه يوجد في اشخاص كثيرة فان تلك الكثرة لا تحصل الا بسبب المادة فكل ما ليس نوعه في شخصه
يجب ان يكون ماديا وذلك على قسمين فانه اما ان يكون التشخص بمجرد الاضافة الى المادة من غير ان يكون
معنى في الذات وذلك مثل تشخصات البسايط والاعراض فان تشخصها يكون بحصولها في موادها و
محالها واما ان يكون بحسب احوال زايدة على الاضافات والتشخص كيف ما كان فانه يلزم من فرض عدمه
وارتفاعه عدم الشخص وارتفاعه لوجوب عدم المعلول عند عدم العلة ولكن كل ما هو عارض للشخص فانه لا
يلزم من عدمه عدم الشخص فانه لا يكون من جملة المشخصات بل يكون عارضا بعد تحقق الشخص ولا يكون من جملة
مقومات الشخص بل من جملة المتممات ثم يجب ان تعلم ان تقييد الكلي بالكلي لا يقتضي التشخيص فانك اذا
قلت لزيد انه انسان فقد شركه فان قلت الانسان الورع العالم المظلوم ففيه شركة فان قلت ابن فلان
ففيه احتمال شركة ايضا فان زدت فقلت هو الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا فهذه الاوصاف ايضا كلية فانه لا
يمتنع في العقل حمل مجموع القيود على كثيرين وبعبارة اخرى وهي ان الماهية اما ان يكون نوعها في شخصها
واما ان لا يكون فان كان نوعها في شخصها كان تشخصه معلولا لماهيته وان لم يكن في شخصها فتشخصها اما ان
يكون لما يقارنها من العوارض وسواها اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات وذلك مثل
تشخصات البسايط والاعراض فان تشخصها يكون بحصولها في موادها ومحالها واما ان يكون احوال
زايدة على الاضافات وتم من العبارة السابقة

الفصل التاسع عشر في مناسبة الحد للمحدود

انا اذا حددنا الانسان فقلنا انه حيوان ناطق فليس مرادنا به ان الانسان
هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق لان الحيوان لا بشرط شيء غير محصل الا التمام
الا اذا اشترطنا اما ثبوت غيره له او عدم غيره عنه فاذا قيدناه بالناطق فقد تعين بالناطق تحصيل وجود ذلك
الحيوان لوجوده لا انه شيء ينضاف اليه الناطق وكذلك المقدار فانه يصح ان يكون خطا وسطحا وجسما لا على ان
يقارنه بعد وجوده شيء فيكون مجموعها الخط والسطح والجسم بل بمعنى ان نفس الخط ونفس السطح كذلك لان معنى
المقدار هو شيء يحتمل المساواة لا بشرط شيء اخر وفرق بين هذا وبين الشيء الذي يحتمل المساواة بشرط ان لا يوجد
معه غيره فاذا اخذنا الشيء المحتمل للمساواة لا بشرط شيء اخر امكن ان يكون هذا الشيء بنفسه خطا وامكن ان يكون
سطحا فاذا عينا كونه خطا فليس الحاصل هناك موجودين متقارنين بل موجودا واحدا والحاصل انا متى اخذنا
كل واحد من الحيوان والناطق بشرط لا كان كل واحد منهما [غير] محمول ومتى اخذناهما لا بشرط شيء كان احدهما جنسا
والاخر فصلا وكانا محمولين على الماهية فالجنس والفصل من حيث هما كذلك لا يمكن ان يكونا جزئين للحد

الفصل العشرون في اجزاء الماهية

اعلم ان اجزاء الماهية منها ما لا بد وان يؤخذ

[margin: [illegible]]
[margin: ٧ يجب ان هو]
[margin: ٧ نوعها م]
[margin: ٧ جزءا ولم يكن ثم]

في حدود الماهية ومنها ما يؤخذ في حدود الماهية اما الذي يؤخذ في حدود الماهية فكاجزاء الاجسام
المركبة مثل المعاجين وبدن الانسان فانها ماخوذة في حدودها كلها واما الذي يؤخذ في حدودها الا انه
فاما ان يكون موجودة بالفعل او لا يكون فالذي يكون موجودا بالفعل كالاصبع للانسان فانه جزء موجود
بالفعل للانسان فلا بد وان يؤخذ في حق الانسان فاما الانسان فلا يتوقف تحديد ماهيته على ان يؤخذ في
حق الاصبع بل اذا حاولنا تحديده من حيث هو انسان كامل وجب ان يؤخذ الاصبع في حقه لانه يكون ذلك جزءا
ذاتيا في كونه انسانا كاملا وان كان خارجا عن طبيعته النوعية اذ قد عرفت ان المشخصات مقومة للشخص وان كانت خارجة
عن طبيعة نوعه واما الذي لا يكون موجودا بالفعل فهو ايضا على قسمين فانه اما ان لا يحتمل ان يوجد ما فرض جزءا الا اذا
وجد ما فرض كلا واما ان لا يكون كذلك مثال الاول قطعة الدايرة فانها لا يوجد الا في دايرة بالفعل ومثال الثاني
الحادة فانها جزء القائمة ولكن ليس من شرط وجود الحادة ان يكون جزء قائمة موجودة بالفعل بل هي في نفسها حادة
وضع احد ضلعيها عند الاخر وانما احتيج الى حد القائمة في تحديد الحادة لاجل ان الحادة انما يحصل بسبب الميل والتقرب من
الخطوط بعضها الى البعض وذلك مما يتعلق به اضافة فلا جرم لا يمكن تعريف الحادة الا بالاضافة ثم لما كانت
الزاوية انما يحدث من قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل من اعتدال فلا جرم لو اخذنا قرب احد الخطين
من الاخر مطلقا واخذنا ميلا اليه مطلقا من غير تعيين الميل عنه لم يكن ذلك الا ميلا مطلقا والميل المطلق يوجد
للحادة والمنفرجة والقائمة فان خطوطها فيها ايضا يميل بعضها الى بعض فلما كان كذلك وجب ضرورة ان يكون في
الميل حد واحد من شيء ولما كان ذلك الشيء يجب ان يكون بعدا خطيا ولم يكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط
الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفصل زاوية منفرجة او حادة او قائمة وكان اعتبار الميل مطلقا
غير صحيح والا فالمنفرجة والقائمة حادة وكذلك اعتبار الميل من الخط الفاعل للمنفرجة غير جايز لان الميل من الانفراج
قد يحفظ الانفراج اذ قد يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة مع ان الحادة لا يمكن تعريفها بالحادة
لاستحالة تعريف الشيء بنفسه فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي لا تبقى حقيقتها مع الميل عنها فكانه تقول
الحادة هي التي يحدث من خطين قام احدهما على الاخر ومال اليه ازيد مما في القائمة ولا نعني ان الحادة معينة
بقائمة موجودة بالفعل بل بقائمة موجودة بالقوة وهي من حيث انها بالقوة موجودة بالفعل وبالجملة فالقائمة
حقيقة متحققة واما الحادة والمنفرجة فغير متحقق بل لها اقسام غير محصورة فلا جرم وقعت الضرورة في تعريف
الحادة والمنفرجة الى اخذ القائمة فيهما فهذا جملة الكلام في الماهية ومتى اضيف هذا الباب الى ما اوردناه في اول
المنطق كان مستوعبا لجميع الابحاث الواقعة فيها

الباب الثالث في الوحدة والكثرة

وفيه عشرون فصلا

الفصل الاول في الفرق بين الوجود والوحدة

[margin: ٧ يختلف ملدم]
[margin: ٧ ادركونها بالقوة فاحرق]

وبما ظن انهما عبارتان عن معنى واحد وسبب هذا الظن ان كل موجود فهوية وخصوصية وهم ظنوا ان تلك الخصوصية هي وجوده وهي وحدته حتى ان الكثرة من حيث هي هي تتوهم لها وحدة فيقال هي كثرة واحدة ونحن نقول الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد فليس كل موجود بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود فان قيل الكثير من حيث هو كثير له خصوصية وامتياز عن غيره والا لم يكن شيئا موجودا فهو ايضا من حيث انه كثير واحد فنقول انه يوصف تلك الكثرة بوحدة لان الوحدة تعرض لا من حيث الكثرة مثل العشرة عارضة للجسم او لامور اخر والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فانها شيء ثالث غير الكثرة وموضوعها فالكثرة عارضة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لان التناقض انما يوجد عند اتحاد الموضوع واما جوهر الموضوع فانما يصح عروض الوحدة والكثرة له لانه من حيث هو موصوف بواحد ولا كثير على ما بينا

الفصل الثاني في الفرق بينها وبين التشخص والتعين والهوية

لقائل ان يقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم اذا لم يوجد فيه سبب من الاسباب الثلاثة للكثرة اياه بالفعل كان واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى تكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة فان قيل الوحدة كما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال وحدث اتصالان آخران فنقول هب ان تلك الصورة عدمت فهل بقي من ذلك الجسم شيء ام لا فان لم يبق منه شيء كان تفريق الجسم اعداما له بالكلية وذلك باطل بقوة الحس وايضا فلانه قد ثبت ان الكون والفساد يستدعيان مادة باقية الذات معها فنقول الجسم حين ما كان واحدا فالمادة كانت واحدة او متكثرة فان كانت كثيرة فلا يخلو الانقسامات الممكنة فيه اما ان كان في الجسم المتصل مواد متميزة بالفعل غير متناهية لان الانقسامات الممكنة غير متناهية وهو محال وبتقدير ثبوته فاما ان يكون الحال في كلها صورة واحدة او الحال في كل واحدة منها صورة اخرى فان كان الحال في الكل صورة واحدة كان الحال الواحد حالا في محال كثيرة وذلك هو محال وان كان لكل مادة صورة كان هناك اجزاء متمايزة بالفعل لا الى نهاية وهو محال فبقي ان يقال ان المادة في الجسم الواحد واحدة فنقول لما تكثر الجسم فهل تكثرت المادة اولا فان لم تتكثر وقد تكثرت الصورة لزم ان يجتمع في المادة الواحدة صور كثيرة من نوع واحد وهو محال وبتقدير ان يكون ذلك جائزا لم يكن الحاصل هناك اجساما متباينة الذوات والاشخاص بل يكون هناك محل واحد موصوف بصفات كثيرة ولا يحصل من ذلك ذوات متمايزة فاذن يجب ان يقال المادة كانت واحدة حين ما كان الجسم واحدا ومتكثرة عندما تكثر فان كان زوال الوحدة عن الشيء يوجب فساد هويته لزم ان يكون المادة منعدمة للعدم ثم يستدعي مادة اخرى الى غير النهاية ومع القول بتسليم التسلسل فاما ان يكون هناك مادة باقية الذات لان كل مادة تتوهم كذلك فقد كانت واحدة عندما كون الجسم واحدا وكثيرة عند صيرورة الجسم كثيرا

تشخصها تمه

تشخصها تمه

وحين ما كان متكثرا الجسم

ولا يكون ومحال ان يكون هناك مادة باقية الذات صح

وزوال وحدة المادة يوجب فساد هويتها وان لم يكن هناك شيء باق لزم ان يكون التفريق اعداما بالكلية وذلك محال وقد ابطل ذلك فتعين ان يقال هوية الجسم وتعينه باق في حالتي وحدته وكثرته وذلك يقتضي كون الهوية مغايرة للوحدة ولمن زعم ان الهوية عين الوحدة ان يقول المتكثر اذا اتحد فاما ان يبقى عند الاتحاد تانك الهويتان او لا يبقيا فان بقيتا فاليهما اشارتان فهما مشار اليهما فهما واحدان لا شيء واحد وان لم يكن اليهما اشارتان لم تكن هناك هويتان فذلك لشيء اليه وتلك الهوية ما بقيت بل حدث شيء ثالث فهذا ما يمكن ان يقال من الجانبين وهو مشكل جدا ولعل الحق ان يقال الوحدة هي الهوية ويجاب عن الاشكال المذكور فيه بان الاجسام المذكورة المحسوسة مركبة من اجزاء غير قابلة للانقسام بالفعل فعلى هذا الذي يقبل الانقسام ليس واحدا حقيقة والذي هو واحد حقيقة لا يقبل الانقسام وسيأتي الاستقصاء في ذلك في باب الجزء الذي لا يتجزى

الفصل الثالث في ان الوحدة غنية عن التعريف

ان الوحدة اسوة بالوجود في كثير من الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها لان الامور المساوية للوجود في العموم يعوض لها ان لا يمكن تعريفها الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد وهذا تعريف للواحد بالكثير ثم قيل في تعريف الكثرة انها المجتمع من الوحدات والمجتمع والوحدات نفس الكثرة فالاولى لا يعرف الا بالكثرة وقيل ايضا العدد كثرة مؤلفة من وحدات والكثرة نفس العدد لا كالجنس له او اللازم له ثم فيه دور فانه عرف الكثير بالواحد مع انه كان قد عرف الواحد بالمنقسم الذي هو نفس الكثير او لا يعرف الا بالكثير وقيل ايضا العدد كمية منفصلة ذات ترتيب وهو خطأ ايضا لما او لا فلانا نعرف ان من رسوم الكمية ان يقال هي الشيء الذي بذاته يصح ان نفرض فيها واحدا فيه فقد اخذنا الواحد والعدد في تعريف الكمية فلو اخذنا الكمية في تعريف العدد كان دورا وايضا فان الانفصال ذات الترتيب لا يمكن تعريف شيء منها الا بالعدد فالحق ان الواحد والكثير تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نتعقلها اولا فتعريف الوحدة بالكثرة تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي وتعريف الكثرة بالوحدة تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وعلى هذا الطريق لا يلزم الدور

الفصل الرابع في بيان ان الوحدة امر زايد على الذات وانها من الامور الثبوتية

لا شك ان الواحدة فالواحدة اما ان يكون امرا سلبيا او ثبوتيا وباطل كونها سلبيا لانها ان كانت امرا سلبيا لم يكن عبارة عن سلب اي شيء كان بل من سلب الكثرة والكثرة اما ان يكون امرا عدميا واما ان يكون امرا ثبوتيا فان كانت الكثرة امرا عدميا والوحدة عبارة عن عدم الكثرة كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم فيكون الوحدة امرا ثبوتيا وقيل انها ليست كذلك هذا خلف وان كانت الكثرة امرا ثبوتيا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة امرا عدميا كان مجموع العدمات امرا ثبوتيا وهو محال فثبت ان الوحدة امر ثبوتي فنقول اذا ثبت

٧ وهو مشكل جدا فينبغي فيه صح

٧ لان الخيال منتزع عن المحسوس والمحسوس كثرة واما الوحدة فهو عقلي محض ولذلك فان اول ما يتصور العقل الاشياء بالكثرة يتصور الواحد ثم ... الى ان يكون كذا الى ... صح

للسواد او الجوهر او الانسان انه واحد فلا يخلو اما ان يكون الواحدية نفس كونه سوادا او جوهرا او انسانا واما
ان يكون امرا داخلا في تلك الماهيات واما ان يكون امرا خارجا عنها وباطل ان يكون نفس تلك الماهيات
لثلثة اوجه اما اولا فلان الفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد واحد ظاهر وذلك يقتضي
كون السوادية مغايرة للواحدية واما ثانيا فلان الواحد يقابله الكثير والسواد لا يقابله الكثير بل البياض وغيره
واما ثالثا فلان الواحدية امر مشترك بين السواد ومقابله وكونه سوادا غير مشترك بينه وبين مقابله فثبت بهذه
الوجوه وسائر ما ذكرنا من الوجوه في باب الوجود ان واحدية السواد ليست نفس كونه سوادا وباطل ايضا ان يكون
الواحدية امرا مقوما للماهيات كالجنس لها لثلثة اوجه اما اولا فلانا نعقل كل واحد من الماهيات مع الذهول عن
كونها واحدة ولو كانت الوحدة من المقومات لامتنع ذلك واما ثانيا فلان الواحد لو كان جنسا لكان الفصل المقوم
لنوعه نوعا له من حيث يكون واحدا فيحتاج الى فصل اخر الى غير النهاية واما ثالثا فلان الواحد لو كان جنسا لكان امتياز
الواجب عن الممكن بعد اشتراكهما فيه بفصل فيكون واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وذلك محال فثبت ان الواحدية
صفة ثبوتية مقولة على الماهيات لا قول المقوم بل قول الخارج عن الماهية فان قيل ان كانت الوحدة زائدة على ماهية
الشيء الذي قيل له انه واحد لزم ان يكون وحدة الوحدة زائدة عليها وذهب ذلك الى غير النهاية فنقول كما يوصف
بانه واحد ان كانت له ماهية وراء كونه واحدا وجب ان تكون واحديته زائدة على ماهيته واما الوحدة فليس لها ماهية
اخرى ازيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل فان قيل الوحدة لها ماهية لا يمنع نفس تصورها ان يكون مقولا على اشخاص
كثيرة فاذن تشخص الوحدة المعينة زائد على ماهيتها فنقول يجب ان تشخصها زائد على ماهيتها لكن لا يلزم ان
يكون للوحدة وحدة اخرى بل يكون للوحدة تشخص وذلك التشخص متشخص لذاته كما بيناه فاندفع الشك الفصل

الخامس في ان الوحدة ليست جوهرا بل عرضا وعليه برهانان

الاول ان الوحدة يعني بها ما يوجد فيه قيود اربعة ا ان يكون صفة لشيء ب ان لا يكون جزءا منها داخلا في الماهية وقد
بينا ذلك ج ان لا يكون محله متقوما به كالحال في الصورة والهيولى وظاهر ان الامر كذلك د ان لا يصح انتقاله
من المحل الذي هو فيه والوحدة كذلك لانا لو قدرنا قيامها بغيرها لكان اما ان يكون ذلك القائم بنفسه هو مجرد
انه لا ينقسم او يكون هناك امر اخر يحمل عليه اللاانقسامية والاول باطل فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود وذلك
الوجود لا ينقسم ويكون مفهوم ذلك الوجود مغايرا لمفهوم الوحدة ومقارنا لها فاما ان يكون ذلك الوجود جوهرا او
عرضا فان كان عرضا فله موضوع فالوحدة العارضة له اولى ان يكون في موضوع وان كان جوهرا فلا يخلو اما ان يصح
على تلك الوحدة مفارقة ذلك الجوهر او لا يصح فان كانت المفارقة ممكنة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد وان
ينتقل الى جوهر اخر فذلك الجوهر قبل ان ينتقل اليه تلك الوحدة اما ان لا يكون فيه وحدة او يكون فان لم يكن لم يكن ذلك

الجوهر واحدا فاذا لم ينتقل اليه الوحدة بل اذا خلت وان كانت فيه وحدة واستقلت اليه الوحدة كانت فيه وحدتان
فيكون واحدان ثم لا يخلو اما ان يكون كل وحدة موجودة في واحد غير الذي في الاخرى فحينئذ لا يكون الوحدة المنتقلة
الى القابل الا واحدا واحدا وهو التقسيم فما انتقل اليه تلك الوحدة فقد صار ايضا واحدين ويذهب الامر فيه الى غير النهاية واما
ان يكون كل واحد من الوحدتين موجودة في كلا الجوهرين فيكون كل وحدة اثنين وهذا خلف فثبت ان الوحدة وجدت
فيها الشرائط الاربع فيكون عرضا الثاني كون الجوهر واحدا اما ان يكون مساويا لكون العرض واحدا من حيث انه
واحد او لا يكون مساويا فان لم يكن وجب ان لا يشتركا في مفهوم اللاانقسامية فانا لا نعني بالوحدة شيئا غير كونه
بحال لا ينقسم وايضا فلانه يصح تقسيم الواحد الى الجوهر والعرض ومورد التقسيم مشترك بينهما وان اشتركا في مفهوم
الواحدية فذلك المشترك اما ان يكون غنيا عن الموضوع في الوجود او لا يكون فان كان غنيا كان جوهرا فكان يجب امتناع
حمله على العرض فان كل ما يحل في العرض فهو بالموضوع اولى لكنه مشترك فيه فهو اذن ليس بجوهر فهو عرض ولا
يلزم من كونه عرضا ان لا يوجد في الجوهر فان الاعراض قد توجد في الجواهر الفصل السادس في

اقسام الواحد الواحد ان كان مقولا على كثيرين بالعدد فيكون وحدتها من جهة غير جهة كثرتها وتلك الجهة اما ان يكون
من الامور المقومة او ليست كذلك فان لم يكن فاما ان يكون من عوارضها او لا يكون وما لا يكون فهو مثل ما يقال
ان حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة فاما ما يكون بسبب عوارضها فهو على وجوه ثلثة الاول ان يكون
موضوعا لمحمول واحد عرضي فيقال هو هو كما يقال القطن والثلج واحد الثاني ان يكون محمولات عرضيات لموضوع واحد
فيقال الكاتب هو الضاحك الثالث موضوعات لها محمول واحد كما يقال الثلج هو الجص واما ان كانت وحدة الامور
المتكثرة في مقوم فاما ان يكون المقوم مقولا في جواب ما هو بالشركة فيكون واحدا اما بالجنس وللاجناس مراتب كما
علمت والواحد بالجنس فقط لا محالة كثير بالنوع واما بالنوع وللانواع مراتب والواحد في النوع يجب ان يكون واحدا
بالجنس وان يكون واحدا بالفصل هذا اذا كان ما به الوحدة مقولا على كثيرين بالعدد وان لم يكن كذلك فلا يخلو
اما ان يصح عليه القسمة او لا يصح فان لم يصح فاما ان يكون وجوده سوى انه شيء ليس بمنقسم وليس وراء ذلك مفهوم
اخر وهو الوحدة او يكون له مفهوم ازيد من ذلك فلا يخلو اما ان يكون له وضع فيكون نقطة واما ان لا يكون
كذلك فيكون مثل العقل والنفس واما ان صح القسمة على ذلك الواحد فاما ان ينقسم الى اجزاء متساوية لكلا انها
في الحقيقة او لا يكون والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون قبوله لذلك الانقسام لذاته وهو المقدار او لغيره وهو
كالاجسام البسيطة واما المقدار فستعلم انه وان كان سببا لصيرورة المادة مستحقة لقبول القسمة الا انه
يمتنع عروض القسمة له فهو واحد بالاتصال واما الاجسام المتشابهة الاجزاء فاما ان يعتبر حالها قبل حصول الالتئام
فيها فيكون سوا ايضا واحدا بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة والمكن ان يؤمن فيها اجزاء يتلاقى عند حد مشترك

واما ان يعتبر حاله عند حصول القسمة فانه لابد وان يكون تلك الاجزاء من شانها ان يتحد موضوعاتها بالفعل
كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد ايضا بالموضوع
واعلم انه يقال واحد بالاتصال على معان اخر وهو كل مقدارين يلتقيان عند حد كل مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية
ويقال ايضا لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الاخر وهو على انواع اولها بالالتصاق
ما يكون الالتحام فيه طبيعيا وهذا القسم شبيه بالوحدة الاجتماعية وانما اوردناها هاهنا لئلا يكون الكلام في الوحدة
الاتصالية منقطعا ولنعد الى موضعنا الذي فارقناه فنقول وكل واحد من القسمين اعني المتشابه الاجزاء والمختلف الاجزاء
فاما ان يكون فيه حاصلا جميع ما يمكن ان يكون حاصلا له فيسمى واحدا بالتمام او لا يكون فهو كثرة والوحدة التمامية اما ان يكون بالوضع
كدرهم واحد او بالصناعة كالبيت الواحد او بالطبع كالانسان الواحد ولانه لما كان الخط المستقيم قابلا للزيادة
في استقامته وليست موجودة فلا جرم لا يقال له انه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلا للزيادة كان تاما
فقد تلخص حصر اقسام الواحد للفقه ما فمنه المقول الواحد بالعرض الواحد بالجنس الواحد بالنوع الواحد بالفصل الواحد
بالمناسبة الواحد بالذات فمنه كالوحدة ومنه كالنقطة ومنه كالعقل ومنه كالانسان ومنه كالمقدار الواحد
كالماء الواحد ويقال له باعتبار اخر واحد بالموضوع وباعتبار ثالث واحد بالاتصال وباعتبار رابع واحد بالتمام
وهي الوحدة الحقيقية الاتصالية وتتلوها الوحدة الاتصالية الاضافية وتتلوها الوحدة بالتماس وما يليها الوحدة
بالاجتماع وبالله التوفيق **الفصل السابع** في ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك انا وان بينا
انه مقول على ما تحته قول العوارض على الموصوفات الا ان العوارض قد يكون مقولا على ما تحتها بالتواطؤ وقد
يكون بالتشكيك فلنبين ان ذلك مقول بالتشكيك وذلك لان الواحد بالعدد اولى بالواحدية من الواحد بالنوع
الواحد بالنوع اولى بالواحدية بالجنس وهو اولى من الواحد بالعرض والوحدة من اقسام الواحد بالذات اولى بالواحدية
من العقل والنفس والنقطة وهي اولى بالواحدية من الذي ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو اولى من الذي ينقسم الى
اجزاء غير متشابهة والواحد بالاتصال الحقيقي اولى بالواحدية من الاتصال الاضافي فظهر انه مقول على ما تحته بالتشكيك
وهو مما يدل على انه ليس بجنس **الفصل الثامن** في ان اتحاد الاثنين محال برهانه انهما بعد الاتحاد اما ان
يبقيا فيكونا شيئين لا شيئا واحدا او لا يبقى ولا واحد منهما فلم يتحدا بل عدما ووجد غيرهما او بقي احدهما وعدم الاخر
فلا يكون ذلك ايضا اتحادا وتحقيق هذا الكلام وهو ان كل شيء له خصوصية هو بها هو فمتى كانت الخصوصية
باقية استحال الاتحاد ومتى زالت الخصوصية زال ذلك الشيء فيمتنع الاتحاد ويجب ان يعلم ان بناء هذا البرهان
على ان الخصوصية والهوية يجب زوالها عند زوال الوحدة وفيه المشكل الذي ذكرناه **الفصل التاسع**
في اثبات العدد ولا شك ان في الموجودات اعدادا وليست ماهياتها مجرد انها اعداد فان ماهيتها الاتحاد والبقاء

٧ من الواحد بالجنس

احده

ان كـ

او الحيوان فكونها اعدادا امر زائد على ماهياتها وليس ذلك عبارة عن سلب الوحدة فان العدد مركب من
الوحدات والمركب من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون وجوده عدميا فهو اذن امر زائد على ماهياتها وهو
المطلوب ولان العشرة مثلا من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد مع
تساوي الواحد والعشرة في الطبيعة الانسانية فعلمنا ان العشرية والواحدية امر زائد على ماهيات العشرة والواحد
ولان الوحدة كما بينا امر زائد على الماهيات فتكون الوحدات زائدة على الماهيات ولا معنى للعدد الا مجموع تلك
الوحدات ولما بينا ان الوحدة عرض كانت الكثرة التي هي عبارة عن مجموع تلك الوحدات يجب ان يكون عرضا فان قيل
الاثنوة ان كانت امرا موجودا في الاثنين فاما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما ومحال ان يوجد
فيهما لوجهين الاول استحالة حلول العرض الواحد في محلين الثاني انه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون كل
واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة ويكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد
كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية بل وان لا يوجد فيه واحد اصلا لان كل ما فيه
فالاثنوة حاصلة فيه فلا يكون واحدا ويلزم من نفي الوحدة نفي الاثنين وبهذا تبين ايضا انه يستحيل ان يكون
الاثنوة موجودة في احد ذينك الواحدين والجواب الاثنوة يستحيل عروضها لواحد من ذينك الواحدين بل
انما عرض لمجموعهما وذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع مغاير لكل واحد من جزئيه ونظير قابل القسمة فان القابل
لا بد وان يبقى مع المقبول وذلك المجموع من حيث هو يستحيل ان يبقى بعد القسمة ونعترف بان ما يورد في قبول الاشكال
الذي اوردناه في كيفية عروض الاثنوة اورده في كيفية عروض الوحدة التي جعلتموها شرطا لعروض الاثنوة وهو مشكل
وصحح الكلام اذا بينا ان العشرة ليست خمسة وخمسة بل ما يحصل من اجتماع الخمستين وهو عشرة واحدة **الفصل
العاشر** في تحقيق ماهية العدد لكل مرتبة من مراتب الاعداد اعتباران عام وهو ان فيها كثرة وذلك يعم
كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية العدد وصورته النوعية التي بها هو هو ويعرض له من ذلك وحدة نوعية
ويدل عليه امور ثلاثة الاول ان الاعداد مع اشتراكها في معنى الكثرة مختلفة في الخواص مثل الاولية والتركيب
والصمم والمنطقية والزائدية والتامية والناقصية ومن الخواص ما يمتنع عليها ان يفارق موضوعاتها
فهي اما فصول واما لوازم فان كانت فصولا ثبت المطلوب وان كانت لوازم فهو مستند الى الامر
المشترك بين الاعداد لاستحالة ان يكون لازم الامر المتفق امورا متقابلة فيجب ان يكون مستندة الى خصوصية
اخرى ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم اخر بغير نهاية فلا بد وان ينتهي الى خصوصية ذاتية وهو المطلوب
الثاني من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والعشرة لا يبقى عشرة
بعد وقوع القسمة فيها وهي من حيث انها كثرة تقبل القسمة فعلمنا انه ليس اعتبار انها عشرة هو اعتبار انها كثرة

٢ بما هو هو

العشرة

الثالث لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحد لانه اما ان يكون المراد به العطف كما يقال النار حارة ويابسة اي هي موصوفة بالحرارة واليبس فيكون العشرة تسعة ومع كونها تسعة يكون واحدا ايضا وهذا خلف واما ان يكون المراد به التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق اي الانسان يحمل عليه الحيوان الذي يكون ناطقا فيكون العشرة تسعة اي التسعة التي هي واحد وذلك محال واما ان يكون المراد ان التسعة محمول على العشرة بشرط ان يكون مع التسعة مع الواحد وذلك محال فان التسعة سواء كانت مع الواحد او لم يكن فليست محمولة على العشرة فاذن ليس شيء من اجزاء التسعة العشرة محمولا عليها بل الامر الحاصل من اجتماع تلك الاجزاء هو العشرة فاذن العشرة من حيث هي هي اعتبار به يكون تلك الافراد واحدة وهو المطلوب وبالله التوفيق

الفصل الحادي عشر في كيفية تحديد العدد كل نوع من انواع العدد فهو مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل فيها بحيث فيجب اذا اردنا تحديد ان نقول عدد من اجتماع واحد وواحد الى ان يستوفي ذكر تلك الاحاد كلها والا لم يكن التعريف بالامور المقومة فان ذكرنا بدل تلك الاحاد الاعداد صار التعريف رسما وبيانه انا اذا قلنا في تحديد العشرة هي التي هي مجتمعة من اجتماع خمسة وخمسة لم يجز لانها كما تركبت من خمسة وخمسة فهي مركبة من ستة واربعة ومن سبعة وثلاثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد وليس تعلق هوية العشرة باحدهن اولى من الاخر لكن الامور الدالة على الماهية يستحيل ان يكون اكثر من واحد فاذن تركب العدد من الاعداد ليس امرا ذاتيا له بل من العوارض اللازمة على ان تحديد العشرة بالخمسين يحوج الى تحديد الخمسة مرة اخرى ويحل ذلك اخر الامر الى ذكر الاحاد فظاهر ان الاعداد لا يمكن تحديدها الا بذكر جميع احادها وحينئذ يقع تركيبها من الاعداد لازما لها لا مقوما وذلك صالح لان يذكر رسما لا حدا وهو قول ارسطو لا تحسبن ان الستة ثلاثة وثلاثة بل هي ستة مرة واحدة

الفصل الثاني عشر في بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى ذكر بعضهم ان الاثنين ليس بعدد لوجوه ثلاثة الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول الثاني العدد كثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع واقله ان يكون ثلاثة الثالث لو كان عددا لكان اما ان يكون مركبا فكان يجب ان يعد غير الواحد وهو محال او اولا فلا يكون له نصف وذلك محال والجواب انا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنان كذلك فهو عدد اما الواحد فانه لم يكن عددا لانه لم يكن مؤلفا من الوحدات والاثنان مؤلف منها فظهر الفرق وقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين فهو باطل لانا نعني بالوحدات ما زاد على الواحد لا ما يرى النحويون وايضا فهم مختلفون في ان اقل الجمع ثلاثة او اثنان وقولهم لو كان عددا لكان اما اولا واما

مركبا فنقول انه اول وليس من شرط الاول ان لا يكون له نصف بل ان لا يكون له نصف هو عدد واعلم ان كل عدد فهو في نفسه كثرة على سبيل الحقيقة ان وحدات فوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل وله كثرة اخرى اضافية وهي ان يوصف بالنسبة الى شيء اخر وزيادة بوصف الزائد بكونه كثيرا او الناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف والوصف لانه مقول بالقياس الى الغير فالاثنان كثير لا باعتبار الاول وليس كثيرا باعتبار الثاني لانه ليس تحته عدد يكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى سائر الاعداد وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنينية عددا فقال الاثنان لو عرضت القلة الاضافية لها لعرضت الكثرة الاضافية لها كما في سائر الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض القلة الاضافية لها وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا وكثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان بعض الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة الاضافية والقلة الاضافية وجب ان لا يوجد شيء يعرض له احدى الاضافتين كانه اذا وجد شيء هو مضاف فليس يقتضي ان لا يوجد شيء غير مضاف او شيء هو جنس ونوع ~~وجب ان لا يوجد شيء غير مضاف او شيء هو جنس ونوع~~ وجب ان لا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم الجسم بل يجب ان يكون المبدأ من حيث هو مبدأ غير عارض له الاضافتان فانما يكون بالنسبة الى عدد تحته وقد فرضنا انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية للعدد بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس الى شيء اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر ذلك الشيء بالقياس اليه كثرة فالاثنينية هي القلة التي هي اقل اما قلتها فبالقياس الى كل عدد فانها انقص من كل عدد واما انها اقل فلانها ليست كثيرة بالنسبة الى عدد اقل واذا لم تكن الاثنينية الا شيئا اخر لم يكن قليلة واما سائر الاعداد فهي كثيرة في ذواتها باعتبار الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة بالقياس الى ما تحتها فقد تحقق ان تقابل الكثرة الاضافية والقلة الاضافية تقابل التضايف

الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير انك ستعرف ان اقسام التقابل اربعة فاقول ليس بينهما تقابل التضاد اما اولا فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد واما ثانيا فلان كل ضدين فموضوعهما واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الوحدة الطارية اذا طرأت فلا بد وان تعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت تلك الوحدات بطل موضوع الكثرة[7] فهو مجموع تلك الوحدات واما ثالثا فلان الوحدات الموجودة في الكثرة مقومة لها ولا يمكن اعدام المعلول الا باعدام علته فانه ما دامت العلة باقية استحال عدم المعلول فاذن لا يمكن اعدام المعلول وهو الكثرة الا باعدام ما فيها من الوحدات فلا يكون الشيء والتعاقب بين الوحدة والكثرة اولية فلا يكون بينهما تضاد بل ان كان ولا بد فالتعاقب حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان يكونا على غاية التباعد وليس الامر هاهنا كذلك واما ثانيا فلان

[7] فان موضوع الكثرة صح

[7] فهذا عرضت له الاضافتان صح

موضوع الضدين واحد وليس ... لكن الان

موضوع كل واحد من الوحدات لا زايد ليس موضوعا للوحدة الطارية بل جزء موضوعه فبطل القول بالتضاد وبطل ان يكون التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل العدم والملكة لانه يستحيل ان يكون امران كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو الثابت في نفسه واما العدم فهو ان لا يحصل ذلك الشيء فاذن لا بد وان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا موجودا والاخر عدميا لكن ان كانت الوحدة هي الملكة والكثرة عبارة عن عدم الوحدة والكثرة عبارة عن الوحدات لزم ان يكون مجموع الامور الوجودية امرا عدميا وهو باطل وان كانت الوحدة هي العدم والكثرة عبارة عن الوحدات لزم ان يكون مجموع الامور العدمية امرا وجوديا وهذا محال وليس التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب لان ما كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج من موافقة الاعتبار وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة ويرجع ما ذكرناه وليس بينهما تقابل التضايف لوجهين اما اولا فلان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضافان يجب ان يكونا متكافئين والشيئان يستحيل ان يكونا معا ويكون احدهما اقدم من الاخر ثم الكثرة من حيث هي معلولة مضافة الى الوحدة من حيث هي علة وعلى ما سبق من حيث هذا الاعتبار لكن ليس اعتبار كون الوحدة وحدة والكثرة كثرة هو اعتبار كون الوحدة علة والكثرة معلولة واما ثانيا فلو كانت الكثرة مضافة الى الوحدة لكانت الوحدة مضافة الى الكثرة لما ثبت ان الانعكاس واجب في المضافين ولو كان كذلك لاستحال ان يعقل الوحدة الا لو اعقلت الكثرة ايضا وذلك باطل لانه يمكن ان تعقل الوحدة معقولة عند الذهول عن الكثرة بل يوجد الوحدة وان لم توجد الكثرة ايضا فثبت انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل اصلا بل التقابل انما يوجد لهما من جهة عارض عرض لهما وذلك ان الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة كونه مكيالا واحدا بل بينهما فرق كما علمت والمكيالية والمكيلية من باب المضاف فيكون التقابل عارضا لهما من جهة اضافة عارضة كما بيناها وذلك هو المطلوب

الفصل الرابع عشر في الهو هو وما يقابله

الهو هو ان يكون للكثير من وجه وحدة من وجه آخر فيقال الهو هو قياس الواحد فكل ما كان هو هو فاما ان يكون الهو هو بسبب الاتحاد في وصف عرضي او في وصف ذاتي فان كان في وصف عرضي فقد يكون في الكيف وذلك هو المشابهة وقد يكون في الكم وذلك هو المساواة وقد يكون في الاضافة وذلك هو المناسبة وقد يكون في الخاصة وذلك هو المشاكلة وقد يكون في اتحاد الاطراف وذلك هو المطابقة وقد يكون في اتحاد وضع الاجزاء وهو الموازاة وان كان في وصف ذاتي فاما ان يكون في الجنس وذلك هو المجانسة واما ان يكون في النوع وهو المماثلة ولما كان الهو هو كالجنس لهذه الاقسام فالغير هو كالجنس لمقابلات هذه الاقسام وهو مثل الغير في الاجناس والغير في النوع والغير في الفصل والغير في الوصف ويجب ان تعلم ان الشيء الواحد يجوز ان يكون غير النفس بالوصف واما الاخر فهو اسم خاص بالمغاير بالشخص ومن امور لفظية لا بد وان يكون معانيها محصلة وبليق بهذا الموضع الكلام

في المتقابلات

الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين واقسامها

المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة واقسامها اربعة وذلك تقابل السلب والايجاب سواء في قولك زيد فرس زيد ليس بفرس او مثل قولك الفرس لا فرس او مثل قولك الفرسية اللافرسية فهذه اقسام ثلاثة لكن يجب ان يعلم ان التقابل الاول بالذات هو ما ليس فيه الموضوع فاما اذا اخذ فيه الموضوع كان التقابل بالذات بل بالعقد الثاني واعلم ان هذا التقابل منسوب الى القول والضمير لان السلوب ليس لها في انفسها ثبوت وتعين الا لكان حكم كل شيء امورا غير متناهية لان فيه سلوبا غير متناهية تقابل المتضايفين وسيأتي ذكره في باب الاضافة وثانيها تقابل الضدين وهما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد او محل واحد وبينهما غاية الخلاف وذلك مثل الحرارة والبرودة والمشهور من الضدين ان يكتفى في الضدين بتعاقبهما على محل هيولى كان او موضوعا ورابعها تقابل العدم والملكة فمنه مشهور ومنه حقيقي اما المشهور من الملكة فليس مثل الابصار بالفعل ولا مثل القوة على الابصار بل ان يكون الشخص بحيث متى شاء الابصار امكنه ذلك والمشهور من العدم هو ارتفاع هذا المعنى من المادة المهيئة لقبوله في الوقت الذي من شانها ذلك مثل العمى للبصر والمرد للاسنان والصلع للشعر فان العمى ليس عدم البصر فقط فان الجرو الذي لم يتفتح عادم البصر ولا يقال اعمى واما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشيء اما بحسب جنسه او نوعه او شخصه قبل الوقت او فيه اما الذي بحسب الجنس فمثل الانوثة فانه هي عدم الذكورة الممكنة بحسب الحيوان او كالفردية التي هي عدم الانقسام بمتساويين الممكن بحسب العدد واما بحسب الجنس البعيد فكعدم البصر من الحايط مع ان ذلك ممكن بحسب جنسه البعيد وهو كونه جسما واما الذي بحسب النوع فكعدم اللحية للمراة الممكنة لنوع الانسان واما الذي يكون بحسب الشخص فقد يكون لان الوقت فات كالمرد وقد يكون لان الوقت لم يجئ كالمرد فقد يكون في الوقت وذلك العدم اما ان يزول عنه كانتشار الشعر بداء الثعلب واما ان لا يزول كالعمى واذ قد ذكرنا اقسام المتقابلات فلنذكر الفرق بينها اما الفرق بين تقابل السلب والايجاب وبين سائر الاقسام فلوجهين اما اولا فكون التقابل بينهما في القول والعقد لا في الوجود واما ثانيا فلان السلب والايجاب يكون احدهما لا محالة صادقا والاخر كاذبا وسائر المتقابلات تجوز ان يكذبا جميعا اما في المضاف فاذا قلت زيد ابن خالد وابو خالد جاز ان يكذبا جميعا واما الضدان فانهما يكذبان عند عدم المحل وقد يكذبان ايضا عند وجود المحل عند الخلو عنهما سواء وجدت الواسطة كالاحمر والاصفر او لم يوجد كالشفاف واما العدم والملكة المشهوران فانهما يكذبان قبل دخول الوقت واما الحقيقيان فيكذبان عند عدم المحل واما الفرق بين المتضايفين وسائر الاقسام فان كل واحد من المتضايفين معقول بالقياس الى الاخر ملازم له وجودا وعدما في الذهن وفي الخارج وليس الامر في الثلاثة الباقية كذلك واما الفرق بين الضدين وبين العدم والملكة

فبيان ان الضدين امران وجوديان وعلة كل واحد منهما غير علة الاخر واما العدم فليس الا زوال الملكة ولا علة الا زوال علة الملكة فاتا سنبين ان علة عدم المعلول عدم العلة كان الشمس اذا طلعت كانت علة الاشراق الجو واذا غابت كانت علة الاظلام

الفصل السادس عشر في ابحاث يتعلق بالتقابل وهي ثلثة

البحث الاول في ان التقابل ليس جنسا لهذه الاقسام الاربعة وبرهانه ان المتضايف ماهيته معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق بعد الماهية ان لا يجامع المضاف الاخر في موضوع واحد في زمان واحد ومن الجايز ان يعقل المتضايف معقولا بالقياس الى غيره وان لم يخطر بالبال امتناع حصول مع المضايف الاخر في المحل الواحد في الوقت الواحد واذا كان كذلك لم يكن المضايف مقوما لكونه متقابلا فلا يكون التقابل جنسا البحث الثاني في حل شكين يذكران على المتقابلين احدهما ان السواد من حيث هو ضد البياض معقول بالقياس الى البياض ومن حيث انه معقول بالقياس اليه متضايف له فاذن كونه ضدا اما ان يكون هو نفس اضافته او يكون داخلا تحت الاضافة وكيف ما كان امتنع ان يجعل التضاد قسيما للاضافة والثاني ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف والنعم قد علم المضاف اخص من التقابل فيكون ذلك محالا وحل الاول ان نقول الحرارة من حيث هي حرارة تصدق عليها كونها مضادة للبرودة من حيث هي برودة فان الحرارة من حيث هي هي منازعة للبرودة من حيث هي هي في الموضوع ويكذب على الحرارة من حيث هي هي انها مضافة الى البرودة من حيث هي هي فان الحرارة من حيث هي هي غير معقول الماهية بالقياس الى البرودة من حيث هي هي فالتضاد اذن غير التضايف نعم الحرارة من حيث هي مضادة للبرودة مضايفة لها فيكون التضاد عارضا لنفس الحرارة والبرودة ويكون التضايف عارضا للتضاد او للحرارة او البرودة مع التضاد وحل الثاني ان قولنا التقابل داخل تحت المضايف كاذب لان الضدين داخلان تحت التقابل وغير داخلين تحت المضايف ولو كان التقابل داخلا تحت المضايف لاستحال ذلك وكذلك العدم والملكة داخلان تحت التقابل وغير داخلين تحت المتضايف بل المتقابلان من حيث هما متقابلان يعرض لهما التضايف ولا شك ان المتقابل اعم من التقابل من حيث هو متقابل لان مطلق التقابل يصدق على كل ما يقال له متقابل سواء كان مفهومه هو انه متقابل له او لماهيته عرض لها انها متقابل ولا استحالة في ان يكون الخاص عارضا لكل ما الطبيعة العام عند اعتبار شرط يعتبر العام بالاخص كاخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية بشرط حذف ساير القيود فانه يلزم الحيوانية امور غير محمولة على جزئيات الحيوان فان الحيوان الذي يكون كذلك عديم النطق وليس كل حيوان يكون عديم النطق البحث الثالث فيما يدل على حصر المتقابل في هذه الاقسام الاربعة وبيانه ان نقول الامران اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد اما ان يكون كل واحد منهما وجوديا واما ان لا يكون كذلك فان كان كل واحد منهما وجوديا فاما ان يكون ماهية كل واحد منهما

معقولة بالقياس الى الاخر واما ان لا يكون كذلك فالاول هو تقابل المضافين والثاني تقابل الضدين واما اذا لم يكونا وجوديين بل احدهما وجودي والاخر عدمي فلا يخلو اما ان ينظر الى الايجاب والسلب بشرط وجود موضوع يستعد لقبول ذلك الايجاب بحسب جنسه او نوعه او شخصه وذلك هو العدم والملكة الحقيقتان واما ان يكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه وذلك هو العدم والملكة المشهوريان واما ان لا يشترط في الايجاب والسلب شي من الشرايط بل يعتبر حالهما على الاطلاق وذلك هو السلب والايجاب ويظهر مما قلنا ان العدم والملكة هو السلب والموجبة بعينهما مخصصة بجنس او نوع او وقت او حال

الفصل السابع عشر في احكام الاضداد وهي ستة الاول ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للموضوع مثل البياض للثلج والسواد للقار واما ان لا يكون كذلك وذلك على قسمين فانه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما او لا يمتنع والاول مثل الصحة والمرض فان بدن الحي لا يخلو عنهما على ما سيظهر في موضعه [illegible] على قسمين وذلك لان المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يكون موصوفا بما يتوسطهما او لا يكون فالاول مثل الفاتر المتوسط بين الحار والبارد والاحمر المتوسط بين الاسود والابيض وهذا اذا كان المتوسط اسم محصل وقد لا يكون له اسم محصل وح يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جاير لكن كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا فانا نقول للفلك انه لا ثقيل ولا خفيف ولا نشير به الى حصول حالة متوسطة بين الثقل والخفة واما الثاني فهو مثل الشفاف فانه خال من السواد والبياض ومن كل ما يتوسطهما الحكم الثاني ان الطبايع الجنسية لا تتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة ويدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لان الخير والشر ضدان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن خطأ اما اولا فلا نسلم ان الخير والشر ضدان لان الخير عبارة عن حصول كمال الشي والشر عبارة عن عدم ذلك الكمال فبينهما تقابل العدم والملكة واما ثانيا فلا نسلم ان الخير والشر جنسان لانواع كثيرة وذلك لان كل ما يوافق الانسان ويلائمه فانه يسميه خيرا وكل ما لا يلائمه فانه يسميه شرا فالخيرية عبارة عن كون تلك الاشياء ملائمة واعتبار كون تلك الامور ملائمة للانسان اعتبار امر خارج عن ماهيات تلك الامور فان الحلاوة مثلا لها ماهية ثم يعرض كونها ملائمة لحس الذوق فاذا كانت الخيرية والشرية عبارتين عن احوال خارجة عن الماهيات التي يقالان عليها وجب ان لا يكونا مقولين عليها قول الجنس نعم اذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردا عن موضوعاتهما كانتا ماهيتين نسبيتين نوعيتين فلا يلزم من تضادهما تضاد الجنس الحكم الثالث من شروط عروض التضاد للانواع الاخيرة دخولها تحت جنس واحد قريب يدل عليه الاستقراء وظن بعضهم خلاف ذلك لان الشجاعة مضادة للتهور مع انهما داخلان تحت جنسين فان الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة وهذا الظن خطأ لان الشجاعة في نفسها كيفية وكونها فضيلة صفة

عارضة لها خارجة عن ماهيتها وكذلك التهور فى نفسه كيفية ويعرض لها ان يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا
من الاجناس بل من العوارض والشجاعة فى ماهيتها وسط بين التهور والجبن فلا يكون مضادة لهما واما التهور
والجبن فلما كانا فى غاية التباعد كانا متضادين ثم الشجاعة لها عارض وهو كونه فضيلة والتهور له عارض وهو
كونه رذيلة وبين هذين العارضين تضاد ولا يلزم من وقوع التضاد بين العارضين وقوع التضاد
بين المعروضين الحكم الرابع ان ضد الواحد واحد لان الضد هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الاخر
فنقول الذى يلزم من وجوده عدم البياض مثلا اما ان يكون شيئا واحدا واما ان يكون اكثر من واحد
فان كان شيئا واحدا فلم يكن ضد البياض الا ذلك الواحد وان كان هناك امور كثيرة يلزم من وجود كل واحد
منها عدم البياض فلا يخلو اما ان يكون مخالفة بعض الامور للبياض اقل من مخالفة الباقى واما ان
يكون كل تلك الامور فى غاية المخالفة للبياض فان كانت مخالفة بعض تلك الامور اقل من مخالفة الباقى لم
يكن كل تلك الامور ضدا للبياض لانا شرطنا فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان كانت تلك الامور
كلها فى غاية الخلاف للبياض فذلك محال لان التخالف بين تلك الامور وبين البياض اما
ان يكون من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كان البياض يخالف تلك الامور من جهة واحدة كانت
تلك الامور مشتركة فى جهة واحدة بها تكون مخالفة للبياض فتلك الامور انما يكون مضادة للبياض باعتبار
تلك الجهة الواحدة فيكون مضاد البياض تلك الجهة الواحدة فضد الواحد واحد وان كان البياض يخالف
تلك الامور بحسب جهات كثيرة فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس كلامنا فيه
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون البياض باعتبار الواحد يخالف امورا كثيرة وان لم يكن لتلك الامور
اشتراك فى امر واحد به تقع المخالفة فانه لا يلزم من اشتراك تلك الامور فى مضادة البياض اشتراكها فى امر
باعتباره تقع المضادة فانا سنبين فى باب العلة والمعلول ان الامور المختلفة فى الماهية يجوز ان يكون مشتركة
فى لازم واحد واقرب ما يدل عليه ان الاشتراك فى المضادة لو كان مستندا الى امر مشترك بين تلك الامور
فثم لزوم ما به الاشتراك لما به الاختلاف ليس بواسطة امر مشترك والا لزم التسلسل فعلى كل حال ينتهى الى
ان يصير جهة الاشتراك لازمة لجهة الاختلاف واذا جاز ذلك جاز ان يكون مضادة البياض امرا مشتركا
بين ماهيات كثيرة فان قيل قولكم بان ضد الواحد واحد باطل بالشجاعة فان لها ضدين وهما التهور والجبن قلنا
ليس بين ماهية الشجاعة وبين ماهية الجبن والتهور مضادة لان الشجاعة وسط بين التهور والجبن والوسط
لا يضاد الطرفين ثم الشجاعة قد عرض لها ان تكون فضيلة والتهور والجبن عرض لهما ان يكونا رذيلتين فالتضاد
بين الرذيلة والفضيلة فليس للواحد ضد اكثر من واحد الحكم الخامس ان الاضداد منها ما يصح حصول بعضها

عقيب البعض مثل البياض والسواد ومنها ما لا يصح مثل الحركة من الوسط والحركة الى الوسط فانه يمتنع تعاقبهما
لما ثبت ان بين كل حركتين سكونا ومع ذلك فان الاكثر ان الانتقال الى الضد انما يكون بعد الانتقال الى
الوسط مثل ان الابيض يغبر او يحمر او يخضر ثم يسود الحكم السادس انه ثبت ان الاضداد هى الانواع الاخيرة
الداخلة تحت جنس قريب واحد ولا شك ان موضوعها يكون واحدا ثم ذلك على وجهين احدهما ان يكون الموضوع
قابلا للضدين من غير استحالة فى غيرها مثل ان الجسم الحار قد يصير باردا والا فلا يتغير الموضوع فيهما الا بعد تغير
فى غيرها مثل ان الجسم الحلو لا يصير مرا الا اذا استبدل خارجا اولا

الفصل الثامن عشر فى ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد

قد عرفت ان التقابل
بالسلب والايجاب انما يكون فى العقد والقول ولا شك ان القول تابع للعقد فلننظر فى حال المتعاندات
من حيث هى معتقدة فلنأخذ عقد ان الخير انه خير وعقد انه ليس بخير وعقد انه شر فنقول التنافى بين عقد انه خير
وعقد انه ليس بخير اقوى من التنافى بين عقد انه خير وبين عقد انه شر ويدل عليه امور الحجة الاول ان ما ليس
بخير فيه عقد انه ليس بخير وعقد انه شر فنقول عقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر لانهما قد
يصدقان ولا ينافيه ايضا عقد انه ليس بشر لانهما قد يصدقان معا فاذن المنافى لعقد انه خير واذا ثبت ان المنافى
لعقد انه ليس بخير عقد انه خير وجب ان يكون المنافى لعقد انه خير هو عقد انه ليس بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين
الثانى انا اذا قلنا للخير انه خير صدقنا فى امر ذاتى واذا قلنا انه ليس بشر صدقنا فى امر عرضى لان السلب امر عدمى
عرضية ولازم انما يتقرر بسبب الخير واذا ثبت ذلك فنقول اذا قلنا انه ليس بخير فقد رفعنا ذاته واذا قلنا
انه شر فقد رفعنا منه الامر العرضى وهو كونه ليس بشر ومعلوم ان التنافى بين ماهية الشئ وبين رفع تلك
الماهية اقوى من التنافى بين الماهية وبين رفع عوارضها وايضا فان لوازم الماهية معلولة وارتفاع المعلول
مسبوق بارتفاع العلة فاذن منافى عقد انه ليس بخير لعقد انه خير اقدم من منافى عقد انه شر لعقد انه خير فيكون
اقوى الثالث ان الخير لو لم يكن ليس بخير لكان يمتنع اعتقاد انه خير وانه شر ولو كان هو الخير شيئا اخر ليس
بخير لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد انه خير وانه ليس بخير وذلك يدل على انه ليس التنافى الاول بالذات الا بين الايجاب
والسلب الرابع الخير يمكن ان يعتقد فيه اعتقادات غير متناهية كلها كاذبة مثل ان يعتقد بياضا وحجرا وشكلا وسائر ما لا
نهاية له وقد عرفت ان ضد الواحد واحد فاذن الضد بالحقيقة ما يعم كل هذه الامور وهو عقد انه ليس بخير فمنافاته
اقوى من منافاة سائر الامور الخامس كثير من المحمولات لا اضداد لها مع ان معاند العقد فيها السلب
كقولنا هذا انسان هذا ليس بانسان فاذن مقابل الموجبة بما هى موجبة ليس ما اوجب فيها ضده لها والا لكان لكل
موجبة ضد فبقى ان مقابل الموجبة بما هى موجبة السالبة التى تقابلها فى كل مادة وللقائل ان يقول ان ما ذكرتموه

يدل على ان التقابل بالسلب والايجاب اعم من التقابل بالتضاد ولكن لم تعلم انه متى كان اعم كان اقوى ولكن ان يجاب بان الحكم اذا ثبت في العام والخاص فثبوته في العام يكون اولا وبالذات وفي الخاص ثانيا وبالعرض

الفصل التاسع عشر في حكاية ما قيل في جعل الوحدة والكثرة مبادي الاشياء

الامور الطبيعية هي التي يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الانسانية فانه لا يمكن تعقلها الا في مادة معينة والامور التعليمية هي التي لا تتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الدائرة والمثلث فانه لا تتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة لها واذا عرفت ذلك فنقول من القدماء من قدم التعليميات على الطبيعيات من وجهين الاول وهو ان التعليميات وهي المقادير والاعداد والاشكال هي الامور المعقولة بانفسها ويندرج فيها الاين ومتى والوضع فان كل ذلك امور منسوبة الى الكم فاما الكيفيات وهي غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذر تحديدها فان من حاول تحديد انواع الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فقد تكلف شططا وذلك بسبب ان العقل لا يدركها انما يتخيلها الخيال بتوسط الحس الثاني ان التعليميات علل للطبيعيات ثم انهم اختلفوا فقال فيثاغورس الوحدة مبدأ اول للعدد والعدد علة للجسمانيات اما كون الوحدة مبدأ للعدد فظاهر من ثلثة اوجه اولها على وجه العدد والعددية وذلك انه يجعل الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية وثانيها على وجه العدد التعليمي وهو ان يجعل الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث وثالثها على وجه التكرار وهو انشاء العدد بتكرير وحدة بعينها لا بما ضافة الاخرى اليها واما كون العدد مبدأ للجسمانيات فمنهم من جعل العدد اولا مبدأ للصور الهندسية ثم يجعل الصور الهندسية مبدأ للجسمانيات فجعل الخط مركبا من الوحدتين والسطح من اربع وحدات ثم من هولاء من يمنع من تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات مركبة من اعداد ثم سوغ لمابعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من لم يوسط الصور الهندسية بين العدد وبين الجسمانيات بل جعل لكل مرتبة من مراتب الاعداد صورة مطابقة لصورة طبيعية حتى يكون عند البعض مرتبة عدد وعند الخطوط صورة انسان او فرس ومن الناس من جعل المبادي الزايد والناقص والمساوي وجعل المساوي مكان الهيولى اذ عند الاستحالة الى الطرفين ومنهم من جعله مكان الصورة لانه المحصور والمحدود ولا حد للزايد والناقص واعلم ان الناس قد اكثروا على هولاء من الالزامات واما نحن فقد بينا ان الوحدة والعدد اعراض متقومة بالجوهر ولا سيما المساوي والزايد والناقص فانها امور اضافية فتتوقف بعد استكمال الماهيات فكيف يكون مبادي لها وايضا فتلك الوحدات اما ان تكون متساوية او لا يكون فان كانت متساوية لم يكن الاختلاف بين الاشياء الا بزيادة تلك الوحدات ونقصانها فيكون الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاخر اقل لكن الاقل موجود

في الاكثر فاحدهما موجود في الاخر هذا خلف وان جعل الوحدات غير متساوية فمن المحال ان يقع الاختلاف في نفس مفهوم الواحدية كما سبق فلا بد وان يقع في ماهيات اخر مقارنة للوحدة فلا يكون المبادي للاشياء هي الوحدة ولما كان هذا المذهب في غاية الضعف فتعيننا عن الكلام عليه بهذا القدر واحلنا بالاستقصاء فيه على الكتب القديمة ولنتكلم الان في المثل فان الكلام فيها مناسب لما نحن فيه

الفصل العشرون في ابطال المثل

من الناس من زعم ان العلم العقلي يوجب وجود شيئين في كل شي كانسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان معقول ابدي واحتجوا عليه بان الانسان من حيث هو انسان موجود اذ لو لم يكن الانسان موجودا لم يكن هذا الانسان موجودا لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بهذا الشخص فان لم يكن الانسان في الوجود لم يكن الانسان الذي مع هذا القيد في الوجود واذا ثبت ان الانسان موجود ولا شك ان ماهية الانسان مشتركة بين الاشخاص المحسوسة فيجب ان يكون مجردا عن جميع العوارض والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد المشترك غير فاسد بعد دهن المحسوسات فاذن ههنا انسان مشترك بين الاشخاص المحسوسة فيجب ان يكون مجردا عن كل العوارض وهو باق ابدي مجرد عن كل العوارض باق ابدي وذلك هو المطلوب والجواب عنه ما بينا من الفرق بين الانسان لا بشرط شي وبين الانسان بشرط لا شي فالانسان بالاعتبار الاول موجود ولكن لا يجب ان يكون مجردا لان الانسان بلا شرط هو اعتبار الانسان من حيث هو انسان فقطع مع قطع النظر عما معه من القيود واما الاعتبار الثاني وهو الانسان بشرط ان لا يكون معه مفهوم اخر فذلك مما لا يكون موجودا ولا الحجة التي ذكروها يوجب ذلك ثم اعلم ان افلاطون اثبت للطبيعيات صورا مفارقة ولم يثبت للتعليميات وزعم ان الطبيعيات انما يكون من مقارنة الصور صورا مفارقة ومنهم من عكس الامر فاثبت للتعليميات صورا مفارقة ولم يثبت للطبيعيات وزعم انما يكون من مقارنة الصور التعليمية للمادة مثلا التقعير منه مفارق فاذا صار مقارنا للمادة حصلت الفطوسة وهي صورة طبيعية وزعم الشيخ الفاضل ابو نصر الفارابي في كتاب اتفاق راي الحكيمين انه لا خلاف بين ارسطو وافلاطون الا في اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدا الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدا الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها افلاطون بالمثل وهذا التاويل حسن ومع ذلك فانه يجب علينا اقامة البرهان على ابطال المثل المفارقة فنقول الدليل على بطلان القول بهذه المثل انا لو قدرنا انسانا مجردا في الوجود الخارجي لكان لا يخلو اما ان يكون مشتركا بين الاشخاص المحسوسة او لا يكون كذلك ومحال ان يكون مشتركا لان الانسان الذي في عمرو ان كانت تعينها وتشخصها موجودة في زيد كان

ما يعرض لها في زيد من الصفات الغير الاضافية مثل السواد والبياض وغيرهما موجودة لها وهي في غيره فيلزم في كل
صفة حاصلة في زيد ان تكون حاصلة لعمرو وان يكون الذات الواحدة موصوفة بالاضداد المتنافية وكل ذلك محال
وان كانت المثل المفارقة غير مشترك فيها فذلك باطل لان الانسانية المجردة اما ان يكون مساوية في الماهية
النوعية للانسانية المحسوسة او لا يكون فان كانت مساوية لها لزم محالات كثيرة ولنذكر منها ثلثة اما اولا
فقد بينا ان الماهية النوعية انما يتكثر ويتشخص بسبب المادة وعوارضها فتلك الانسانية المجردة اما تشخصت وامتازت
عن سائر الاشخاص المساوية لها في النوع بسبب المادة فتلك الانسانية مع انها مجردة تكون مادية هذا خلف
واما ثانيا فلان الانسانية المعقولة والانسانية المحسوسة اذا كانتا متساويتين في الماهية وجب ان يصح على كل واحد
منهما ما يصح على الاخرى فيلزم ان يصح على الانسان المحسوس ان يصير انسانا معقولا ازليا ابديا وعلى الانسان المعقول
ان يصير انسانا محسوسا فاسدا حادثا وكل ذلك محال واما ثالثا فلان الانسان المحسوس اما ان يكون محتاجا الى الانسان
المعقول او لا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا اليه فتلك الحاجة اما ان يكون لنفس ماهيته فيلزم منه احتياج الانسان
المعقول الى انسان اخر معقول لا الى نهاية بل يلزم حاجة ذلك الانسان المعقول الى نفسه واحتياج الشيء الى نفسه محال
بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء يوجب وجود شيء اقدم منه وهو محال وان كان الانسان المحسوس غير محتاج
الى الانسان المعقول لم يكن المفارقة علة للمحسوسات ولا مبادي لها واما ان لم يكن الانسان المعقول مساويا للانسان
المحسوس لم يكن محسوسه مثالا له وليس كلامنا فيه والوجه الثاني في ابطال هذه المثل انه يلزم ان تكون تلك المفارقات
انقص واقل حالا من المفارقات فانا نعلم ان الشكل الانساني الساذج اخس من الشكل الانساني الكامل الفاعل
فهذا القدر من الكلام الكلي كاف في ابطال هذه المثل واما الكلام المفصل في ابطالها فسياتي عند
بيان امتناع مفارقة الصور والاعراض عن موادها واما ان الصور العقلية كيف يكون كلية فسياتي في باب العلم
واما الفرق بين الكل والكلي فسياتي في باب الاضافة

الباب الرابع في الوجوب والامكان

وفيه اثنا عشر فصلا

الفصل الاول في تعريف الواجب والممكن والممتنع

انه لا يمكن تعريف كل واحد من هذه الامور الثلثة الا ببيانات دورية لانا اذا حاولنا تعريف
الواجب فانا لم نجد شيئا نعرفه به الا سلب الاخرين عنه مثل ان نقول الممكن هو الذي لا يكون ضروريا والضروري هو
الذي لا يمكن عدمه او الذي لا يمكن وجوده واذا لم نجد شيئا في تعريف كل واحد منها الا سلب الاخرين صار التعريف
دوريا بقي هنا شيء وهو ان كل ما كان من هذه الثلثة اقرب الى طبيعة الوجود كان اعرف عند العقل ولما كان الوجوب
اقرب اليه لا جرم كان اعرف عند العقل فلهذا يكون تعريف الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس واما
تفصيل القول في معاني الممكن واقسام الواجب فذلك مما ذكرناه في المنطق فلا نعيده ثانيا فلنذكر ههنا نبذا من

من الكلام لا يليق بهذا الموضع

الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والامكان

اعلم ان الممكن له امران احدهما انه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم والثاني حاجته في الوجود والعدم
الى الغير وحاجته الى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا العدم وبين هذين الاعتبارين فرق من
وجهين الاول وهو انا اذا حكمنا على شيء بانه في وجوده محتاج الى الغير طلب العقل لذلك علة فان اسندنا
ذلك الى كونه في ذاته غير مقتض للوجود والعدم قنع العقل بذلك ولولا ان عدم اقتضائه للوجود والعدم
مغاير للتعلق بالغير لما صح هذا النوع من التعليل الثاني ان كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم هذا اعتبار
حاله من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه واما تعلقه بالغير وتوقفه عليه فذلك اعتبار حاله مع الغير
ومن المعلوم ان اعتبار حال الشيء من حيث هو هو مغاير لاعتبار حاله من حيث انه مع غيره فظهر الفرق بين هذين
الاعتبارين واذا عرفت الفرق بينهما في جانب الامكان ظهر الفرق بينهما ايضا في جانب الوجوب فان الواجب
ايضا له امران احدهما كونه مستحقا للوجود من ذاته والثاني عدم توقف وجوده على الغير وهذا الاعتبار وهو
عدم توقف وجوده على الغير معلول الاعتبار الاول وهو كونه مستحقا للوجود من ذاته وهذا التفصيل لا بد منه في
البحث عن حقيقة الواجب والممكن

الفصل الثالث في ان الوجوب امر ثبوتي

فنقول الوجوب بالاعتبار الاول وهو كونه مستحقا للوجود من ذاته امر ثبوتي فاما بالاعتبار الثاني وهو
عدم توقفه على الغير فلا شك انه امر سلبي والدليل على انه بالاعتبار الاول ثبوتي وجوه اربعة الاول وهو ان
استحقاق الوجود في مقابلة لا استحقاق الوجود ولا استحقاق الوجود يصدق على امرين احدهما الممتنع
وهو واجب العدم والاخر الممكن وهو جائز العدم فاذن لا استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق
على المعدوم يمتنع ان يكون ثبوتيا لان المعدوم يستحيل ان يكون موصوفا بوصف ثبوتي فاذن لا استحقاق
الوجود وصف سلبي فيجب ان يكون استحقاق الوجود وصفا ثبوتيا ضرورة اختلاف النقيضين بالسلب والايجاب
فان قيل قولكم اللا استحقاق محمول على الممتنع والممكن وهما معدومان مغالطة لان الممتنع اما ان يكون
له تخصص وتميز في نفسه او لا يكون فان كان له في نفسه تخصص امكن ان يكون موصوفا باللا استحقاق وان
كان وصفا ثبوتيا وان لم يكن له في نفسه تخصص حتى يكون مستعدا للموضوعية ولا اللا استحقاق في نفسه امر
معقول حتى يستعد للمحمولية لم يمكن الحكم بالامتناع على الممتنع الا من حيث ان الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم
عليها باللا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن والحكم
هو لا استحقاق الوجود الخارجي لها كالممتنع في باب الوجود واذا كان كذلك لم يكن المحكوم عليه باللا استحقاق
الا امرا ثبوتيا في الذهن واذا كان كذلك جاز ان يكون اللا استحقاق ايضا ثبوتيا واندفع كلامكم وقد

الامتناع له

٧ بالامتناع لهم
٣ ولا الامتناع لهم
وضعا

انما يظهر من الاصول المذكورة الوجه الثاني هو ان استحقاق الوجود عبارة عن نسبة خاصة للماهية
الى الوجود وتلك النسبة ليس تحققها بحسب فرض العقل فان الشيء في نفسه واجب سواء اعتبره العقل او لم يعتبره
ولو جاز ان لا يكون اقتضاء الوجود وصفا وجوديا مع انه في نفسه نسبة محققة محصلة لجاز ان يقال ان نسبة الجسم الى
الجهة والحيز بالحصول فيه ليس امرا ثبوتيا بل عدميا وعند هذا يظهر للمنصف ان الاشتباه الواقع في ان الوجوب
هل هو امر ثبوتي ام لا انما كان بسبب عدم التمييز بين المعنيين المذكورين فتارة يسبق الذهن من الوجوب الى عدم
توقفه على الغير فحينئذ يحكم بكونه عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق الوجود فحينئذ يحكم بكونه ثبوتيا فان اقتضاء
الثبوت كيف لا يكون ثبوتيا ولكن لعدم التمييز بين المفهومين ربما تحير الذهن الوجه الثالث ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فان الوجوب سابق على الوجود فلا بد من تقدم جهة الاستحقاق على حصول المستحق وجهة الاستحقاق
في الواجب هو كونه مستحقا للوجود من ذاته ووجود الشيء سابق على اوصافه السلبية لان السلوب ليس لها في انفسها تعينات
وتخصصات والا لكانت امورا ثبوتية بل تخصصها وتعينها تبع لتخصص الموجودات التي وصفت بتلك السلوب واذا
ثبت ذلك كان وجود الشيء سابقا على سلب غيره عنه واذا كانت السلوب بأسرها متأخرة عن وجود الشيء فلو كان
الوجوب امرا سلبيا لكان متأخرا الا عن اعتبار من الوجود ولكنا بينا ان الوجوب سابق على الوجود فوجب ان لا يكون
وصفا سلبيا وللقائل ان يقول الاستحقاق للوجود سابق عليه والسابق على وجود الشيء يمتنع ان يكون صفة ثابتة
للشيء وهذا هو الوجه الرابع ان الوجوب تأكد الوجود فلو كان وصفا عدميا لكان الشيء متأكدا بنقيضه وذلك محال
ومن الناس من احتج على كون الوجوب ثبوتيا بان الوجوب نقيض الامتناع والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان
موصوفه يجب ان يكون ثبوتيا فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الوجوب نقيضا للامتناع والامتناع
عدمي لزم ان يكون الوجوب ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت وللقائل ان يقول كما ان الوجوب يقابل الامتناع كذلك
يقابل الامكان فالامكان عدمي ام ثبوتي فان جعلتم الامكان ثبوتيا والوجوب مقابله ومقابل الثبوت عدم لزم ان
يكون الوجوب عدميا وان جعلتم الامكان امرا عدميا وهو مقابل الامتناع لزم ان يكون للامتناع ثبوتيا لان عدم
العدم ثبوت واذا كان الامتناع ثبوتيا والوجوب مقابله لزم ان يكون عدميا لان عدم الثبوت عدم والحق ان
الوجوب لا يناقض الامتناع بل هما امران اجزاء نقيضه ولمن جعل الوجوب عدميا ان يحتج بامور ثلاثة اولها ان الوجوب
لو كان امرا ثبوتيا لكان مساويا في ثبوته لسائر الموجودات ومخالفا في ماهيته لها فيكون وجوده زائدا على ماهيته فاما
ان يكون ماهيته مستحقة لما هو لذلك الوجود او لا تكون فان لم تكن لم يكن الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن
الزوال واذا كان الوجوب ممكن الزوال كان الواجب ايضا ممكن الزوال فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وان كانت
ماهيته مستحقة لذلك الوجود فلا بد وكان استحقاق ماهيته لوجوده زائدا على ماهيته وعلى وجوده فيكون وجوب الوجوب

زائدا عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويتسلسل وثانيها ان الوجوب متقدم على الوجود لانه عبارة عن استحقاق الوجود
واستحقاق الوجود متقدم على نفس الوجود على ما بيناه فلو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لزم ان يكون ثبوت الصفة
للماهية سابقا على نفس الماهية وذلك محال وثالثها لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون داخلا في ماهية الواجب
او خارجا عنها ومحال ان يكون داخلا فيها لان استحقاق الوجود نسبة للماهية الى الوجود وماهية الشيء متقدمة
على انتسابها الى غيرها فاذن ماهية الشيء متقدمة على وجوبها والمتقدم يستحيل ان يكون متقوما بالمتأخر ومحال ايضا
ان يكون خارجا عنها لوجهين احدهما ان الوصف الثبوتي الخارج عن الماهية متقوم بها والمتقوم بالماهية
المحتاج اليها في ذاتها فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات والممكن انما يجب بوجوب سببه فللماهية
وجوب آخر قبل هذا الوجوب وهذا محال لانه يلزم منه التسلسل وثانيهما ان اقتضاء الماهية للوجود لو كان وصفا
ثبوتيا زائدا لكان اقتضاء الماهية لذلك الوصف ايضا زائدا ويلزم منه التسلسل وهذه كلمات مشكلة نسأل الله
تعالى تحقيق الحق فيها **الفصل الرابع** في ان الامكان العام هل هو امر ثبوتي ام لا من زعم
انه عدمي احتج بانه محمول على الممكن الخاص الذي يجوز ان يكون معدوما وما يحمل على المعدوم كان عدميا
فالامكان العام وصف عدمي ولمن زعم انه ثبوتي انه نقيض الامتناع الذي هو وصف عدمي ونقيض
العدمي يجب ان يكون ثبوتيا واعلم انه بتقدير كونه ثبوتيا لا يمكن ان يكون مقولا على ما تحته قول الجنس على الانواع
والا لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد دخولهما فيه بفصل فيكون الواجب مركبا من الجنس والفصل وهو محال
وايضا فقد نعقل الماهية مع الذهول عن كونها واجبة او ممكنة وذلك يدل على انه ليس من المقومات **الفصل
الخامس** في ان الامكان الخاص هل هو امر ثبوتي ام لا الاكثرون اعتقدوا
كونه ثبوتيا وعمدة الشيخ فيه انه ان كان عدميا فلا فرق بين قول القائل امكانه عدمي وبين قوله لا امكان
له فلو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن الشيء في ذاته ممكنا فاذن الامكان امر وجودي والحجة منقوضة بالامتناع فانه
ان جاز ان يكون الممتنع ممتنعا في ذاته مع ان الامتناع لا يمكن ان يكون حكما ثبوتيا فليكن الامكان كذلك وايضا
يلزم منه ان يكون نفس العدم امرا وجوديا فان العدم [illegible] وصفا ثبوتيا لم يكن العدم ثابتا لكان معدوما
انه معدوم وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضناه معدوما هذا خلف فاذن العدم امر وجودي واي محال
اظهر من ان يحمل الشيء نقيض مقابله او يوصف بمقابله ثم الجواب عنه ان المعدوم انما يوصف بالامكان اذا حضر
في العقل وح يكون موجودا من الموجودات الذهنية فصح وصفه بالامكان او الاستحالة فاشتبه حال [illegible]
قبل اخر للامكان فان قيل العقل اذا احضره في الذهن فيقضي عليه بان له امكانا موجودا في الاعيان وان
كان معدوما فيه فنقول ليس كذلك فان العقل لا يقضي بوجود امكانه في الخارج بل بامكان وجوده في الخارج

ممكن م

١٢ ان يقول حق

٧ ان م
انه لم ص

العقل، الثاني لا يستدعي موصوفا خارجيا كما ذكرناه في المثالين وقالوا ايضا الامكان لكونه عدما للامتناع
العدمي وجودي فنقول بل هو لكونه عدما للوجوب الوجودي عدمي فان جعلوا الوجوب عدميا فقد نافقوا لانه
عدم الامتناع العدمي والحق عندي ان الامكان ليس وصفا ثبوتيا وبراهينه خمسة الاول لو كان الامكان
امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون ممكن الثبوت او واجب الثبوت ومحال ان يكون واجب الثبوت لوجهين اما اولا فلان
واجب الوجود لا يكون اكثر من واحد واما ثانيا فلان الامكان عارض للممكنات وكل ما كان عارضا لمحتاج فانه محتاج
فهو بالحاجة اولى فاذن الامكان ممكن لذاته فيلزم التسلسل ولا يقال بان ثبوته للممكن واجب فكيف حكمتم عليه بالامكان
لانا نقول يجوز ان يكون الشيء في ذاته ممكنا وان كان ثبوته لغيره واجبا كجميع لوازم الماهيات ولا يقال بان امكان الامكان
هو نفس كونه ممكنا لانا نقول اذا كان الامكان امرا وجوديا كان وجوده زائدا على ماهيته والامكان وصف يعرض له
بالنسبة الى وجوده والعارض مغاير للمعروض فامكان وجوده يكون زائدا على ماهيته الثاني وهو ان امكان قبول السواد
مغاير لامكان قبول البياض لانه يصح ان يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فان كانت المادة قابلة لامور غير متناهية
على البدل لزم ان يكون فيها امكانات غير متناهية فيكون فيها معان غير متناهية هذا خلف فان قيل الحكماء لو لم يعلمون في
بيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ان مفهوم انه صدر عنه كذا غير مفهوم انه صدر عنه شيء اخر وانتم قد تقدم
من الطريقة فكيف عولتم عليها الآن فنقول اجب انا زيفناه ولكنا الزمناه على اصولهم وايضا فلا شك ان المفهوم
يدل على التغاير ولكن قلنا في العلل التي يصدر عنها معلولان ان اختلاف المفهوم عايد الى نسبتي المؤثر الى الاثرين
لا الى نفس المؤثر فلا يجب وقوع الكثرة في ذات المؤثر واما ههنا فاختلاف المفهوم انما وقع في نفس الامكانات ثم فلا
جرم اقتضى ذلك وقوع التعدد فيها الثالث لو كانت الامكانات ثبوتية لكانت اما غنية عن المؤثر او محتاجة اليه
والاول باطل لان كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج الى السبب وان احتاجت الى المؤثر فالمؤثر اما ان
يكون محل الماهية او شيئا اخر ومحال ان يكون المؤثر شيئا اخر لان الامر الخارجي لا يعطي صفة لشيء الا بعد ان يكون ذلك
الشيء قابلا لها فاذن من الامكانات انما تفيض من واهبها بعد ان تكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو الامكان
فاذن قبل الامكان امكان ويتسلسل او ينتهي الى امكان لا يكون حاصلا من الفاعل الخارجي وهو المطلوب واما
ان كان المؤثر في محل الامكانات هو نفس تلك الماهيات فهو باطل لثلاثة اوجه اما اولا فلان تأثير الماهية في وجود ذلك
الامكان وثبوته اما ان يكون بجهة واحدة فيكون الشيء الواحد بالجهة الواحدة فاعلا وقابلا وهو عندهم محال او بجهتين فيعود
الى التقسيم الذي ابطلناه واما ثانيا فلان العلة عندهم متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود
الامكان لكان وجود الماهية قبل امكانها هذا خلف واما ثالثا فلان الاتصاف بالوصف الوجودي متأخر
عن وجود الموصوف فلو جعلنا الماهية علة لوجود الامكان والامكان متقدم على وجود الماهية لزم ان يكون وجود

الوصف

۷ اختلاف م

۲ المشخصة ح

الوصف سابقا على وجود الموصوف وهو محال الرابع لو كان الامكان امرا ثبوتيا لاستدعى محلا ثابتا ومحله اما ان
يكون هو نفس ذلك الشيء او شيئا اخر والاول باطل لان الشيء قبل حدوثه موصوف بالامكان وقبل حدوثه يستحيل
ان يكون موصوفا بصفة وجودية والثاني باطل لان امكان الماهيات صفة لازمة لها ولوازم الماهية
يمتنع ان يكون ثبوتها لغيرها الخامس الامكان من مقولة المضاف ولهذا لا يتصور الا بين اثنين وهو نسبة
بين الذات والوجود وثبوت الاضافة يتوقف على ثبوت كلا المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا حاصلا
في الخارج لكان ثبوته متأخرا عن ثبوت الماهية ومن ثبوت الوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان وذلك
محال فظهر ان الامكان ليس من الامور الثبوتية

الفصل السادس في تقسيم الواجب

اعلم ان الواجب قد يكون واجبا لغيره واما الواجب لذاته فبتقدير كون الواجب وصفا ثبوتيا زعموا انه يمتنع
ان يكون خارجا عن الذات لان كل ما كان خارجا عن الذات فلا يخلو اما ان يكون مستقلا بنفسه او لا يكون
فان كان مستقلا بنفسه كان شيئا قائما بذاته ولا يكون وصفا ثبوتيا لشيء اخر لان كل ما كان مستقلا بنفسه فهو
متحقق سواء فرض غيره متحققا او غير متحقق وكل ما كان كذلك فانه لا يكون وصفا للغير فاذن وجوب الوجود ان كان
قائما بنفسه ووجوبه هو عين ذاته فاذن وجوبه ليس خارجا عن ذاته وهو المطلوب واما ان لم يكن مستقلا بذاته
كان معناه انه لو فرض تبدل الوصف الموصوف وارتفاعه فانه يرتفع ذلك الوصف وكل ما كان قوامه متوقفا على غيره
فانه كما هو مع قطع النظر عن غيره يكون ممكنا وكل ممكن فانه يصح العدم بحسب ذاته فاذن الوجوب يصح عليه العدم فلو
امتنع عدمه لكان ذلك لا لذاته لم يكن ذلك الامتناع لاجل نفس مفهومه بل الامتناع سببا الذي هو تلك الذات فاذن حاله
بين امرين اما ان يصح عدمه او لا يصح فان صح فمتى صح عدم الوجوب صح عدم الواجب هذا خلف وان لم
يصح وقد بينا ان الوجوب المعلول تابع لوجوب العلة فيلزم ان يكون لماهيته وجوب قبل وجوبها ويلزم التسلسل
وبتقدير جوازه فنقول الذات هل يقتضي لما هو هو وجوبا ام لا فان اقتضى وجوبا فذلك الوجوب هو مقتضى
الذات فلا يكون بين الذات وبينه وجوب اخر وان لم يقتض وجوبا اصلا كان ذلك نفيا للوجوب عن الذات
بالكلية فثبت ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية واعلم ان بعض ما في الفصل من الاشكالات
فذكرناه فيما مضى ونذكر الان اشكالا اخر مع الجواب فان قيل وجوب الوجود وصف للوجود والوصف
منفصل عن الموصوف فمن جعل وجوب الشيء نفسه فقد تجاهل قلنا ان الشيء اذا اخذ بشرط وجوده يصير ممتنع العدم
والامكان ما تناقض العدم كان منافيا لامكان العدم والوجود فاذن الوجود من حيث انه وجود يمنع الامكان
وما كان منافيا من الامكان لزمه الاستغناء عن المقتضي فالوجود بشرط التجرد عن الماهية اولى بالمنع من الامكان
لان الشيء الذي باعتبار الامكان اذا اخذ مع الوجود دخل في الوجوب فالذي لا اعتبار له الا الوجود فهو بالوجوب

۲ قد يكون واجبا لذاته و ص

اولى وهذا الجواب يتفرع على قول من قال وجود الممتنع عين ماهيته اما على مذهبنا فيصح ذلك المتقبل والبرهان سبق واعلم ان كل ما دل على ان الوجود مشترك بين الماهيات فهو دال ايضا على ان الوجود مشترك بين الامور الواجبة لو كانت موجودة

الفصل السابع في كيفية عروض الامكان للماهيات

اعلم ان الماهيات اذا اخذت مع وجودها يستحيل ان يعرض لها الامكان بشرط كونها موجودة يستحيل ان تصير معدومة وكذلك بشرط كونها معدومة يستحيل ان تصير موجودة فاذن الماهيات متى شرط لها وجودها او عدمها او وجود سببها او عدم سببها استحال عروض الامكان لها فاما اذا اخذت لا بشرط شيء اصلا والتفت اليها من حيث هي هي فحينئذ يصح الحكم بالامكان عليها لانها من حيث هي هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال اصلا فان قيل كون الشيء ممكنا غير معقول فان الماهية من حيث هي هي لا يمكن وصفها بالامكان فان الامكان وصف اضافي والامور الاضافية انما تعقل بين الامرين فالامر الواحد مما يستحيل عروض الامكان له والوجود ايضا امر واحد يستحيل عروض الامكان له والنسبة التي هي صلة بينهما ايضا امر واحد يستحيل عروض الامكان لها واذا استحال وصف كل واحد من الثلاثة بالامكان استحال وصف المجموع به ايضا وبالجملة ايضا استحال وصف المفردات بالامكان لان الامور الاضافية لا تعرض للمفردات ومتى استحال وصف المفردات بالامكان استحال وصف المركبات به لان المركب عبارة عن مجموع تلك المفردات وجوابه ما بينا في باب الماهية ان الماهية المفردة مجردة

الفصل الثامن في اقسام الممكنات

الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فانه ربما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء بل اما واجب الوجود لشيء كالصور والاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها ثم ان ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في حصوله فيضانه من علته واما ان لا يكون وهذا الكلام يستدعي زيادة تحقيق فنقول انك ستعرف ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بعض المستعدات بالفيض دون البعض بل يجب ان يكون عام الفيض وان يكون اختلاف الفيض لاختلاف الاستعداد في القوابل ثم ان الممكنات امكانها في انفسها وماهياتها فان ذلك الامكان كاف في فيضان الوجود من واجب الوجود عليه وجب ان يكون موجودا وان لا يختص وجوده بحين دون حين وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شرط آخر حتى يستعد لقبول الوجود من واجب الوجود كان لتلك الامكانات احدهما الامكان العائد الى الماهية وهو كونها بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والثاني الاستعداد التام واعني به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ويكون تلك الشرائط سابقة سبقا زمانيا على

وجود الحوادث فالاستعداد التام في مثل هذه الاشياء انما يكون لحدوث حوادث سابقة عليها ولما ثبت بعد ان الحوادث لا يمكن حدوثها الا عند حركة تقرب عللها اليها بعد بعد عنها ثم انه لا بد لتلك الحوادث من محل يتغير لمحل سببها تام القبول لما يحدث بعد وذلك هو المادة

الفصل التاسع في ان الامكان محوج الى السبب

الحكماء اتفقوا على ان الامكان محوج الى السبب برهان ذلك ان الشيء اذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وكلا الجانبين بالنسبة اليه على السواء استحال ان يترجح احدهما على الآخر الا لسبب ثم تارة يدعى العلم البديهي في هذا المقام وتارة يذكر حجة عليه بانه لو ترجح احد طرفيه على الآخر من غير مرجح لكان ذلك الطرف اولى به من الطرف الآخر وذلك يناقض فرضنا ان كلا الطرفين بالنسبة اليه على السواء ومن الجهمية من يزعم ان الامكان غير محوج الى السبب فلنذكر ما يمكن ان يقال من جانبهم فان لهم ان يقولوا العلم بان الشيء اذا كانت نسبة الوجود اليه كنسبة العدم فانه لا يترجح احدهما على الآخر الا لسبب اما ان يكون اوليا واما ان يكون مكتسبا لا جائز ان يكون اوليا لانا اذا وضعنا على العقل هذه القضية وقولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في القوة مثل القضية الثانية وايضا فان اكثر العقلاء انكروا وقوع الممكن لا من سبب فيه مباحث وما كان كذلك لم يكن من الاوليات وبيانه ان بعضهم يقول انه سبحانه وتعالى خلق العالم في وقت معين دون سائر الاوقات لا لمرجح خصص ذلك الوقت ب وبعضهم يقول انه سبحانه وتعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في تلك الافعال ما يقتضي تلك الاحكام ج ولان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه وفيما رجح الى غرضه فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح د وكذلك المخير بين اقداح متساوية من كل الوجوه ه ومن الناس من يقول في بعض الاحكام التي تختص بها احد المتماثلين دون الآخر انه لا يعلل لانه باي شيء علل فسد و منهم من يقول الذوات باسرها متساوية في الذاتية ثم ان بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لامر واذا كان وقوع الممكن لا من سبب امرا قد ذهب اليه جمع كثير من العقلاء فكيف يجعل ذلك من الاوليات فان جعلتموه نظريا فلا بد من البرهان وقولكم لو ترجح من غير سبب لكان مناقضا لقولنا ان الطرفين بالنسبة اليه على السواء فنقول هذا ضعيف لان المعنى بقولنا ان الطرفين بالنسبة اليه على السواء انه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك مناقض لاستنادنا ترجح احد الطرفين على الآخر اليه فاما اذا لم نسند ذلك الترجح الى شيء اصلا لم يكن ذلك مناقضا لما قلنا ثم الذي يدل على ان الامكان غير محوج الى السبب وجوه ثلاثة الاول ان جـ لو ثبت لكان اما ثبوتيا او ح وذلك محال يستحيل ثبوت ان جـ بيان انه لو ثبت لكانت اما ثبوتيا لانه نقيض اللاحاجة المحمولة على الممتنع الذي يجب ان يكون معدوما والمحمول على المعدوم معدوم فاللاحاجة امر عدمي فالحاجة التي هي نقيضها يكون امرا وجوديا وبيان انه يستحيل ان تكون الحاجة امرا وجوديا

ثلاثة الاول انا بينا ان الامكان امر عدمي فلو عللنا الحاجة به لزم تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي
وهو محال لانه لو جاز ذلك لجاز مثله في كل الممكنات الثاني ان الحاجة سابقة على الوجود فلو كانت الحاجة
وصفا ثبوتيا لكانت ثابتة للماهية قبل وجودها فيكون ثبوت الوصف للموصوف سابقا على وجود الموصوف
هذا خلف الثالث الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الامور الثابتة فالماهية
متمايزة عنها فيكون ثبوتها زايدا على ماهيتها فحصول وجودها لماهيتها ليس بالممكن والا لكان واجبا لذاته
وهو محال لاستحالة ان يكون الوصف الاضافي المفتقر في تقومه الى غيره واجبا فاذن يكون ممكنا
لذاته فيكون ماهية الحاجة في الاتصاف بالوجود محتاجة الى مؤثر والكلام في تلك الحاجة الثانية كالكلام في الاولى
فيتسلسل فثبت ان القول بجعل الحاجة من الاوصاف الوجودية يؤدي الى المحالات الثاني ان الحاجة
امر اضافي لا يعقل الا بين امرين احدهما محتاج والاخر محتاج اليه والاضافيات متأخرة في الرتبة عن المضافين
فلو احتاج وجود الممكن الى السبب لكانت حاجة وجوده الى السبب متأخرة عن وجوده وعن وجود السبب ومتى
تأخرت الحاجة عن الوجود استحال ان يكون بالوجود حاجة فاذن القول بحاجة الوجود الى السبب يفضي الى تقدم
الوجود على الحاجة وتأخره عنها وذلك محال الثالث ان امكان الوجود بعينه هو امكان العدم فالامكان لو
احوج الممكن في جانب الوجود الى السبب لاحوجه اليه في جانب العدم وذلك محال والذي يقال ان سبب عدم الممكن
هو عدم علة وجوده باطل لان الموصوف بالسببية موصوف بوصف ثابت والموصوف بالوصف الثابت
يجب ان يكون ثابتا ثم انه لو كان للعدم من الخصوصية ما يكفي في انتساب حكم اليه فليكف ذلك القدر في جانب
الوجود حتى يعلل وجود الممكن بعدم عدمه هذا ما يمكن ان يقال من جانب الجدليين والحكماء اتفقوا على
ان العلم بان المتساوي الطرفين لا يترجح احدهما على الاخر الا بسبب علم فطري اولي ومن انكره فقد
فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه مميزا والذي قالوه ان بعض العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا من سبب
فنقول لا نسلم ان احدا جوز ذلك نعم ربما الزمهم ذلك وليس كل ما يلزم انسانا يجب ان يكون قايلا به وقولكم
العلم بان الواحد نصف الاثنين اجلى من هذا العلم فنقول هب انه كذلك ولكن لا يخرج بذلك عن كونه اوليا فان
الاوليات يجوز ان يكون متفاوتة كما ان النظريات قد يكون متفاوتة وقولكم الحاجة امر ثبوتي ممنوع و
السند لا نسلم عليه بان اللاحاجة عدمية فالحاجة تكون ثبوتية فقد بينا انه لا اعتماد على هذا النوع من الدليل
لانا اذا قلنا اللاامتناع يصح حمله على الممكن المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فاللاامتناع يكون عدميا
فالامتناع يكون ثبوتيا ولا شك في بطلان ذلك ولما كان هذا النوع من الاستدلال ينتج نتايج الباطلة
علمنا انه لا يجوز التعويل عليه وباقي الشكوك ظاهر الفساد

الفصل العاشر في انه هل

٢ وهو مساو لامكان العدم صح

يلزم ان م

يعقل ثم
يضح ان يكون شي يصح عليه الوجود والعدم ومع ذلك يكون
احد الطرفين اولى به من الناس من جوز ذلك لوجوه ثلاثة الاول الموجودات السيالة
مثل الصوت والزمان والحركة لا شك ان العدم بها اولى والا لصح بقاؤها ولا شك في انه يصح الوجود عليها
والا لما وجدت اصلا فاذا جاز ان يصح على الشي الوجود والعدم ومع ذلك يكون العدم به اولى جاز مثل
ذلك في جانب الوجود الثاني ان العلة قد توجد ثم يتوقف ايجابها معلولها على تحقق شرط او انتفاء مانع ولا
شك ان تلك العلة اولى بها اقتضاء المعلول والا لم تتميز العلة عن غيرها فتلك العلة صح عليها الايجاب وصح عليها
ايضا عدم الايجاب مع ان الايجاب اولى بها من عدم الايجاب وذلك يدل على ما قلناه والحكماء اتفقوا على ان
من العلل ما اقتضاؤها لمعلولها اقتضاء اكثري لا دائم مثل طبيعة الارض فان اقتضاءها السفل اكثري الا انها
قد تمنع من ذلك عند ما ترمى فوقا فثبت ما اوردناه الثالث ان الماهيات امور متعينة فاما ان يكون فيها اقتضاء
الوجود واقتضاء العدم او ليس فيها اقتضاء واحد منهما وهذا الاخير يوجب صحة خلوها عنهما واما القسم الاول فلا
يخلو اما ان يكون الماهية يقتضيهما جميعا او يقتضي احدهما والاول ظاهر البطلان والثاني لا يخلو اما ان يقتضي
احدهما بعينه او لا بعينه والثاني باطل لان الماهية المتعينة في نفسها لا بد وان يكون مقتضية لشي معين اذ المبهم يمتنع
ان يكون له حصول فان من المستحيل ان يكون في الوجود شي هو في نفسه غير متعين واذا استحال حصول المبهم في نفس
الامر استحال ان يكون الماهية مقتضية له فثبت ان كل ماهية فانها تقتضي احد الطرفين بعينه مع انه يصح طريان الطرف
الاخر عليه وذلك هو الاولى ولمن انكر ذلك ان يتمسك بما مر من الاول ان يقال ذلك الرجحان اما ان يعتبر فيها عدم
السبب للعدم او لا يعتبر ذلك فان اعتبر ذلك فيها لم يحصل ذلك الرجحان الا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم
فيكون هو كما هو لا يقتضي ذلك الرجحان وان لم يعتبر فيها ذلك فسواء تحقق عدم السبب للعدم او لم يتحقق
فان ذلك الرجحان حاصل واذا كان الرجحان حاصلا عند تحقق السبب للعدم لم يكن ذلك قويا على اعدامه فيكون
الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون واجب الوجود هذا خلف فظهر ان كل ما يصح عليه الوجود والعدم
كانا بالنسبة اليه سواء الثاني ان الماهية لو كانت اولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود الا لوجود ما ينافي ذلك
الوجود ومعلوم ان كل ما وجوده يكون منافيا لوجود الشي كان وجود ذلك الشي ايضا منافيا لوجوده لان
المنافاة لا تتحقق الا من الجانبين فهذه الاشياء المتعارضة لا تخلو اما ان يكون البعض اقوى من البعض
في اقتضاء الوجود او لا يكون فان كان البعض اقوى من البعض وتلك القوة امر لازم لماهيته لنفسها لا يخرج
وذلك الضعف ايضا كذلك فيستحيل ان ينقلب القوي ضعيفا والضعيف قويا فح يبقى القوي موجودا ممتنع الزوال
لانه لو عدم لكان عدمه لاجل وجود معارضه وتعارضه اضعف منه فلا يوجد وجوده اذ لو وجد وجوده لكان

٢ للسبب ح

اقوى منه نافذ القوي يكون دائم الوجود ممتنع الزوال والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصول والاول هو
الواجب والثاني هو الممتنع فحينئذ يخرجان من قضية الامكان واما ان كانا متساويين في القوة والضعف فلم
يكن اندفاع احدهما بالاخر اولى من اندفاع الاخر به فلا يحصل الترجيح الا لامر من خارج وحينئذ يحصل التساوي
المطلوب واما قوله الشيء قد يكون اولى بالعدم فهو ممنوع اما الحركة فالذي يمكن ان يقال عليها انا ان اثبتنا الجزء
الذي لا يتجزى فلا به وان زعم ان الحركة عبارة عن اول حصول الجوهر في الجزء الثاني ومعلوم ان ذلك الحصول
الممكن ان يبقى والممكن لا يبقى بنفس الاول بعد العدم وان نفينا الجزء الذي لا يتجزى وجب ان نقول الحركة من اول
المسافة الى منتهاها حركة واحدة وان الاجزاء فيها ليس الا بالقوة ومعلوم ان الحركة من اول المسافة الى منتهاها
ليس العدم اولى بها بل استمرارها ممكن كما انقطاعها ممكن وقوله العلة قد تتخلف عنها المعلول مع انه اولى بها فلا نسلم
انه اولى بها بل الاولوية انما تحصل عند اجتماع الشرائط بالكلية وهناك يحصل الوجوب وقوله الماهية متغيرة فيقتضيها
متعين فنقول عدم الخلو من الوجود والعدم امر متعين وذلك هو المقتضى فان قالوا اقتضى حكم الحقيقة حقيقة
لامر عدمي فنقول واي مانع يمنع من كون الحقيقة مقتضية لبعض السلوب

الفصل الحادي عشر في ان الممكن ما لم يصر واجبا لم يوجد

برهانه ان الممكن مع السبب اما ان
يكون حاله كهو لا مع السبب او لا يكون كذلك والاول باطل لانه لو كان كذلك لم يكن السبب سببا وهذا خلف وان
كان حاله مخالفا لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لا مع السبب على حد التساوي فمع السبب خرج عن حد التساوي وصار
احد الطرفين به اولى فنقول الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لانه حين ما كان مساويا ولم يكن مرجوحا كان ممتنع
الحصول فحين ما صار مرجوحا لان يكون اقوى به في امتناع الحصول كان ذلك اولى ومتى صار الطرف المرجوح
ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فان قيل الممكن متردد
بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فكيف حكمتم الوجوب سابقا على الوجود فنقول ان للممكن
وجوبين احدهما يوصف به بعد وجوده وذلك كما عرفت ان الشيء بشرط وجوده يكون واجب الوجود والاخر قبل
وجوده وذلك كما بينا انه لم يخرج عن حد التساوي ولم يدخل في حد الوجوب استحال ان يوصف بالوجود ولكن
لما كان الوجود والعدم غايتي الوجوب والامتناع لا جرم قيل الحقيقة مترددة بين الوجود والعدم لا بين
الوجوب والامتناع ~~لا جرم قيل الحقيقة مترددة~~ فان قيل الوجوب وصف ثابت فيستدعي موصوفا ثابتا
فلو كان الوجوب سابقا على الوجود لكانت الصفة سابقة على الموصوف فنقول اما ان الوجوب هل هو وصف
ثبوتي ام لا ففيه بحث وبتقدير كونه ثبوتيا فهو امر يوصف به الفاعل في تاثيره في الفعل اذ الفاعل يصير مؤثرا فيلزم
بوجوب ان يصدر عنه ذلك الفعل والفاعل سابق على وجوده على الفعل ولا باس بان يوصف بهذا الوجوب

٢ ثبوت م

الفصل

الفصل الثاني عشر في ان الامكان وصف لازم للممكنات

برهانه ان امكان الممكنات اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فالممكن ممكن ابدا لا بغيره فاذن
الممكن في وقت ممكن في كل وقت وان كان ثبوت الامكان للممكن ممكنا فامكان الامكان حاصل وهو
مقتض للامكان ثم ان امكان الامكان ان كان واجبا فقد حصل المطلوب والا فالكلام فيه
كالكلام في الاول ويتسلسل وايضا فان كان الامكان امرا جائزا فانه لا يوجد الا لسبب لكن السبب لا يؤثر
فيه الا بعد كونه ممكنا في نفسه فاذن الشيء يكون ممكنا قبل كونه ممكنا هذا خلف فاذن الامكان دائما صفة ثابتة
للممكنات وقد عرفت ان الامكان محوج الى السبب فاذن حاجة الممكنات الى السبب دائما ثابتة وحاصل من مباحث
الامكان ان يعلم ان الامكان في الممكنات وصف مشترك وكلما دل على كون الوجود مشتركا دل على كون الامكان
مشتركا فلا نطول بالاعادة واعلم انك متى تممت ما اوردناه في الوجوب والامكان بجهات الايراد
في المنطق لم تجد شيئا من مباحث هذا الباب خارجة عنه وبالله التوفيق

الباب الخامس في القدم والحدوث وفيه خمسة فصول

الفصل الاول في بيان حقيقتهما

الحدوث يقال على وجهين احدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده
اقل مما مضى من زمان وجود شيء اخر والثاني الحدوث المطلق وهو يقال على وجهين ايضا احدهما زماني ومعناه
حصول الشيء بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق وبهذا التفسير لا يعقل حدوث اصل الزمان لان حدوثه
لا يتصور الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض عدمه وهذا خلف وثانيها
غير زماني وهو ان لا يكون للشيء وجود مستند الى ذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا
بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي واما القدم فيقال على وجهين احدهما
بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر والاخر القدم
المطلق وهو ايضا على وجهين احدهما بحسب الزمان وهو الشيء الذي لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا
المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس في زمان والاخر بحسب الذات وهو الشيء الذي ليس لوجوده مبدا
وهو الواجب والقديم بهذا المعنى مرادف للواجب

الفصل الثاني في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه برهانان

الاول كل ممكن لذاته فانه يستحق العدم من ذاته ومن غيره
يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا
حدوثا ذاتيا وفيه شك وهو انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم من ذاته لكان
لكان ممتنعا لا ممكنا بل الممكن يصدق عليه انه ليس من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين

٢ من حيث هو هو [illegible]

قد عرفته فيما مضى بل كان الممكن يستحق الوجود من وجود علته فانه يستحق العدم من عدم علته واذا
استحقاقه للوجود والعدم من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لا محالة متقدما على الاخر
فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولعل المراد من هذه الحجة هو ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية
الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي سابق على الاستحقاق فيتقرر الحدوث من هذا الوجه الثاني
قالوا كل ممكن فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك استحال ان يكون وجوده عين ماهيته
والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من الفاعل
وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات
وقد عرفت ما في هذه الحجة من الابحاث وبالله التوفيق **الفصل الثالث في ان الحدوث**
هل يمكن ان يكون سببا للحاجة الى السبب اكثر الجدليين يذهبون
اليه والحكماء ينكرونه لان الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهو صفة لاحقة لوجود الشيء ووجود الشيء متاخر
عن الايجاد المتاخر عن احتياج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او جزء العلة والامكان متقدم عليه
بمراتب وذلك محال والحكماء ربما فرعوا على ذلك بيان ان الامكان محوج الى السبب وذلك بان قالوا
لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما للامكان او للحدوث لانا لو قدرنا ارتفاعهما
بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب واذا ثبت ان علة الحاجة ليس هو الحدوث وقد بطل بما ذكرنا
كون الحدوث محوجا فثبت ان المحوج هو الامكان **الفصل الرابع في ان الحدوث**
هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث ام لا اعلم انه ليس حدوث ~~الا~~
الحادث هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا
~~لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان~~ كل عدم حدوثا بل الحدوث هو
مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على الوجود والعدم فان قيل تلك الكيفية ان كانت حادثة
ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث
قديما وهذا محال فنقول كان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته وتمام تقريره من **الفصل**
الخامس في ان الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان عليه اما المادة فلان كل محدث فقد كان
قبل وجوده ممكن الوجود وهذا الامكان ليس هو الامكان العائد الى القادر لانا اذا قلنا القادر يصح منه
ايجاد الممكن ولا يصح منه ايجاد الممتنع فلو قيل لنا لما ذا صح ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد المحال قلنا لان
الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال ليس بصحيح الوجود كان الكلام حسنا منتظما ولولا ان الصحة العائدة الى الذات

المقدور

لما لكان اولى

منه

المقدورية مغايرة للصحة العائدة الى ذات القادر والا لكان ذلك تعليلا للشيء بنفسه وهو محال فثبت ان الصحة
العائدة الى ذات الممكن مغايرة للصحة العائدة الى ذات القادر فنقول والصحة العائدة الى ذات الممكن امر ثبوتي
كما سبق فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول باطل لان الامكان امر اضافي فلا يكون جوهرا فهو اذن
عرض فلا بد له من محل ومحله ان كان حادثا احتاج الى محل آخر ولزم التسلسل وهو قبيح فاذن لا بد من محل قديم وهو الهيولى
فثبت ان كل محدث فانه مسبوق بمادة فيها امكان وجوده وذلك المحدث قد يكون تارة موجودا من تلك المادة
كالاعراض وتارة فيها معها كالنفوس الناطقة وهذا البرهان فيه اشكالات استقصيناها في باب الامكان واما
بيان ان كل محدث فهو مسبوق بالزمان فبيانه في باب الزمان واعلم ان اعظم المباحث في القدم والحدوث
ان الحدوث هل يكون شرطا للحاجة الى المؤثر وان تقدم الزماني هل يكون مانعا من ذلك ام لا ونحن اخرنا الكلام فيه الى
الكلام في حدوث العالم وقدمه وهو من اعظم المباحث فاخرنا الكلام فيه الى باب العلة والمعلول فانه به
اليق وبالله التوفيق **الكتاب الثاني في احكام الجواهر والاعراض** والكلام فيه
مرتب على مقدمة وجملتين اما المقدمة ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض
واحكامهما الكلية وفيها خمسة عشر فصلا **الفصل الاول في تحقيق**
ماهية الجوهر والعرض اعلم ان كل موجود فاما ان يكون في شيء واما ان لا يكون ولفظة في وان كانت
مستعملة في معان كثيرة بالاشتراك او التشابه كما يقال الشيء في الزمان وفي المكان وفي الوضع وفي الغاية وفي
الكل وفي الجزء الا انا نريد هاهنا ان يكون الشيء مختصا بشيء آخر ويكون ساريا فيه بحيث يكون الاشارة الى
احدهما اشارة الى الآخر تقديرا او تحقيقا ومع ذلك يكون ناعتا له وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا
وانما كان الحال والمحل لا ينفكان الا اذا كان كل واحد منهما مغايرا لصاحبه فلا بد وان يكون لاحدهما احتياج الى
صاحبه والا لم يتوقف وجود الواحد منهما على الآخر ولامتنع حصول ذلك الحلول فاما ان يكون المحل سببا لوجود
الحال فالمحل يسمى هيولى والحال يسمى صورة وان كان المحل سببا لوجود الحال فالمحل يسمى موضوعا والحال يسمى عرضا
فالموضوع والهيولى يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم وهو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخصين تحت
اعم وهو الحال وينبغي ان تعلم ان الشيء اذا كان اعم من غيره فسلب ذلك العام اخص من سلب ذلك الخاص فكان
ان اللون اعم من السواد فعدم السواد اعم من عدم اللون فانه لا يصدق ان هذا الشيء غير ملون الا ويصدق
عليه انه غير اسود وقد يصدق انه ليس باسود وان كذب انه غير ملون فاذن اللاسواد اعم من اللالون واذا
عرفت ذلك فنقول شرط الجوهر ان لا يكون في موضوع واللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لان
الموضوع اخص من المحل فيكون سلبه اعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع

لا كالصورة وتارة معها

٢ واحكامهما الكلية تم

الحال او يكون الحال سببا لوجود المحل فان كان الحال سببا لوجود

و اما اذا وقت من القاسم فنقول الجوهر اما ان يكون في محل واما ان لا يكون في محل والذي يكون في محل
فهو الصورة الجسمانية وليس في المحل فلا يخلو اما ان يكون محلا او لا يكون فان كان محلا فهو الهيولى وان لم يكن
محلا فلا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم واما ان لا يكون كذلك فاما ان يكون له علاقة
بالمحل بالتدبير والتحريك وهو النفس واما ان لا يكون وهو العقل فهذا تحقيق القول في الجوهر والعرض وهو كان
في هذا الباب الا انا نورد بعد من الرسمين المشهورين للجوهر والعرض اقتداء بالمتقدمين

الفصل الثاني في تعريف العرض

العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون
ما هو فيه فههنا قيود اربعة الاول قولنا في شيء وذلك لان العرض الواحد يمتنع ان يحل في موجودين اثنين
بل لا وجود له الا في شيء واحد فان قالوا ابطلتم هذا بالعدد فانه عرض مع انه موجود لا محالة في اشياء كثيرة
وكذلك معنى الكلية وكذلك الاضافات فانها موجودة في المضافين فنقول انه ليس يجب ان يكون موضوع
العرض واحدا من جميع الوجوه بل يجب ان يكون واحدا من حيث هو موضوعه وان كان فيه كثرة من جهة
اخرى فههنا الموضوع الذي للعشرية ليس موضوعها الاحاد من حيث هي امور حتى يكون كل واحد منها حاملا
للعشرية بل هناك مجموع واحد هو الحامل للصورة النوعية للعدد وهكذا القول في الكلية والقائل ان يقول
الاشكال عائدة في كيفية عرض تلك الوحدة واما الاضافة فستعلم ان كل واحد من المضافين مختص بامر لا
يوجد في صاحبه فان قيل الكل بما هو كل موجود في الاجزاء لا في الاحاد بل في مجموعها والمجموع من حيث هو
ذلك المجموع امر واحد فالكل من حيث هو كل موجود في شيء لا في اشياء فيلزم ان يكون الكل عرضا فنقول
هذا باطل لان نسبة الكل الى الاجزاء اما ان يكون الكل واحدا من الاجزاء فيكون كل واحد منها كلا
هذا خلف واما ان يكون الى مجموع الاجزاء وذلك ايضا ممتنع فان الكل هو نفس مجموع الاجزاء لا انه
في مجموع الاجزاء واعلم ان قولنا الموجود في شيء يفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الكليات
في الجزئيات كالجنس في الانواع والنوع في الاشخاص فانها غير موجودة في شيء بل في اشياء القيد الثاني
قولنا غير متقوم به فهو احتراز عن وجود الصورة في المادة فان المادة متقومة بالصورة فلا جرم
لم يكن عرضا وقال بعضهم العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه وهي عبارة فاسدة لان العرض لا يستحيل
يجوز قيامه بالعرض فالعرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه والا لصار العرض جوهرا نعم هو غير متقوم بالمحل
فيه فالاولى في العبارة ما ذكرنا القيد الثالث قولنا لا كجزء منه هو احتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود
الجنس في النوع والنوع في الشخص والصورة في المركب والمادة في المركب فان هذه كلها امور موجودة
في اشياء هي اجزاؤها وكذلك وجود النوع في عموم الجنس فان النوع جزء من عموم الجنس فيكون النوع

الموجود

الموجود في الجنس موجودا في جزء منه واما وجود العرض في الموضوع فيخالف ذلك القيد الرابع قولنا ولا
يصح قوامه دون ما هو فيه فالمعنى به انه يمتنع وجود ذلك الشخص عما هو ذلك الشخص الا في ذلك المحل المعين فان
كان هذا الامتناع ليس لوجوده الخاص بل لامر آخر عرض له في ابتداء تكونه فصار لاجله بحيث يمتنع انفكاكه
عما هو فيه فذلك لا يوجب كونه عرضا وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الجسم في
المكان وفي الزمان وفي العرض وكون الشيء في الغاية مثل كون الانسان في السعادة وكون المادة في الصورة
وذلك لان الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وعرضه والانسان غايته مع بقاء حقيقته والنشانية كذلك المادة
قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها وان كان يفارق المكان والزمان المعينين الا انه لا يفارق
الزمان والمكان المطلقين وكذلك لا يفارق العرض المطلق فلا الفرق بينه وبين كون العرض في الموضوع
فنقول ان معنى قولنا لا يمكن مفارقته عما هو فيه ان الشيء الشخصية يقتضي ذلك المحل وهذا بخلاف وجود
الجسم في الزمان والمكان المطلقين لان الامور الكلية لا وجود لها في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج
امتنع ان يوجد فيه الجسم في الخارج وكلامنا في كون العرض في الموضوع وجودا خارجيا لا وجودا ذهنيا على ان
بعض الاجسام يمتنع وجوده في المكان وهو الجرم الاقصى فكذلك الجسم حين يحصل في الآن لا يكون حاصلا
في الزمان فان قيل الاجسام الابداعية غير مفارقة لاكنتها الخاصة فنقول الفرق هو ان الاعراض انما تتشخص
بسبب موضوعاتها المعينة واما الابداعيات فليس تشخصها لحصولها في تلك الاحياز فان نوعها اقتضى تشخصها
فالتشخص لها هو طبيعة نوعها ثم ان حصولها في تلك الاحياز تابع لتشخصها فان قيل يبطل ما ذكرتموه بمواد الاجرام
الفلكية فانها موجودة في صورها متحصلة القوام وليست ايضا جزءا منها ولا يصح قوام تلك المادة دون ما هو
فيه وهي تلك الصورة فنقول لا نسلم ان المادة يصح ان يقال انها في الصورة لانا ذكرنا ان معنى في ان يكون
ناعتا للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل بالعكس

الفصل الثالث في رسم الجوهر

الجوهر هو الموجود لا في موضوع فان قيل يلزم ان يكون الاله تعالى جوهرا وايضا فان
الجواهر الكلية موجودة في الموضوع فنقول اما تفسير قولنا انه لا في موضوع فهو انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وتحقيق ذلك ان الموجود
لا في موضوع قد يعنى بالشيء المحصل في الخارج مع انه ليس في موضوع وهذا لا يصدق الا اذا كان موجودا
في الخارج وقد يعنى بالشيء الذي لو كان موجودا في الخارج لكان لا في موضوع وهذا المعنى يصدق سواء كان
في الخارج او لم يكن مثاله يقال للسكين انه قاطع فانه ان عني به انه في الحال قاطع فذلك يكذب عليه
عندما لا يكون قاطعا وان عني به انه الذي يكون بحيث يقطع اذا وجد المنفعل فذلك يصدق
عليه سواء كان قاطعا بالفعل او لم يكن ونحن اذا قلنا للجوهر انه الموجود لا في موضوع عنينا به المعنى الثاني

والا لما كان يمكننا ان نحكم على شيء بالجوهرية الا اذا علمنا وجوده في الخارج وليس كذلك واذا تحقق ذلك فنقول اما الصور الظلية الماخوذة من الاذهان فهي وان كانت عندما يكون ذهنية في غير موضوع الا انه يصدق عليها انها لو كانت في الخارج لكانت لا في موضوع فحينئذ يكون جوهرا واما الباري تعالى فلا يصدق عليه هذا المعنى لان هذا المعنى انما يتحقق اذا كان للشيء ماهية مغايرة للوجود حتى يحكم عليها بانها عند وجود الوجود لها يكون لا في موضوع وذلك كاذب على الباري وهذا مبني على ان وجود الباري نفس ماهيته

الفصل الرابع في ان الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس ام لا

الاكثرون على انه محمول على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحال الشركة اي حمل الجنس على الانواع والاقلون على انه محمول حمل اللوازم الغير المقومة والحق مع الاقلين وان كانت حجتهم فيه ضعيفة فلنذكرها ثم نبين ضعفها ثم نردفها بالحجة فيه فنقول تمسكوا فيه بوجوه خمسة الاول وهو ان الجوهر موجود لا في موضوع والوجود غير داخل في شيء من الماهيات ولا في موضوع ايضا غير داخل لكونه سلبيا واذا لم يكن جزء من واحد منهما في الماهية لم يكن ايضا ذلك عند تقييد احدهما بالاخر الثاني لو كان الجوهر جنسا وهو مقول على واجب الوجود فيكون لواجب الوجود جنس فذاته مركبة من الجنس والفصل الثالث لو كان الجوهر جنسا وهو مقول على العقول والنفوس لكان امتيازها عن الاجسام بفصل مقوم لها فيكون المعلول مركبا فيكون قد صدر عن واجب الوجود الاحدي الذات اكثر من الواحد الرابع لو كان الجوهر جنسا لكان اقل احواله ان يكون مقولا على ما تحته بالتواطؤ وليس كذلك فان الجواهر المفارقة اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من الاجسام وهي اولى بالجوهرية من الهيولى الخامس كليات الاجسام غير متساوية لجزئياتها في الجوهرية من الامور المقومة لكانت متساوية فيها باطل فنقول اما الوجه الاول فهو مبني على ان المفهوم من رسم الجوهر انه الذي يحصل وجوده ومع ذلك لا يكون في موضوع وقد بينا انه ليس المراد ذلك بل هو الذي لو اتصف بالوجود الخارجي كان بريئا من الموضوع واما الثاني فحله ما بينا ان الجوهر على الوجه المذكور لا يتناول واجب الوجود واما الثالث فانا بينا بعد ذلك ما بينا انه ليس ايجاد النوع هو ان يوجد الجنس ويوجد الفصل ثم يضم احدهما الى الاخر بل ايجاد الجنس هو نفس ايجاد النوع لانه مغاير له وايضا فهب ان ايجاد الجزء الجنسي متقدم لكن المؤثر في تقويم الجنس يكون تاثيره في الجنس بواسطة الفصل وذلك لا استحالة فيه من البسيط وايضا فالحق عندنا انه لا استحالة في صدور الكثير من الواحد من البسيط واما الرابع فجوابه ان ليس معنى الجوهر اولوية الجوهرية من البعض بل بعضها اولى بالوجود الخارجي من البعض وقد علمت ان الوجود الخارجي ليس داخلا في مفهوم الجوهرية فما هو الجوهرية لا تفاوت فيها بالتقدم والتاخر

واما التقدم والتاخر فانما هو في الوجود وهذا كما قلنا في الاعداد فان الناقص متقدم في الوجود على الزائد لكن ذلك التقدم لما لم يكن في العددية بل في وجودها لم يقدح ذلك في كون العدد جنسا فانه ليس كون الثلاثة عددا لاجل كون الاثنين عددا وان كانت الثلاثة انما كانت موجودة لاجل كون الاثنين موجودا واما الخامس فحله ما بيناه واذا عرفت ضعف هذه الادلة فلنذكر المعتمد وهو اربعة الاول الجوهر لو كان جنسا لكانت الانواع الداخلة فيه يمتاز بعضها عن البعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم يكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس او قول اللازم فان كان قول الجنس او قول اللوازم فان كان قول الجنس كان الفصل مساويا للنوع في التقوم بطبيعة الجنس فيحتاج الى فصل اخر ويلزم التسلسل وان كان مقولا قول اللوازم الخارجية فذلك هو المطلوب الثاني ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه وسندل على ان علمها بنفسها هو نفس نفسها وذاتها واذا كان كذلك فكان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما ويكون اوليا ولما لم يكن كذلك ثبت ان الجوهرية غير داخلة في ماهيتها بل من جملة لوازمها فان قيل هب ان علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب لكن لم لا يجوز ان يكون علمه بماهية نفسه مكتسبا والجوهرية غير مقومة لوجود النفس بل لماهيتها واذا كان العلم بماهيتها مكتسبا جاز ان يكون العلم بجوهريتها مكتسبا فنقول هذا باطل على اصول الحكماء لانهم اتفقوا على ان علم الانسان بنفسه هو نفس نفسه فانه لو كان زائدا على نفسه لوجب ان يكون في نفسه صورة مساوية لنفسه ويلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واذا كان كذلك وجب ان يكون علمه بحقيقته هو نفس حضور حقيقته لحقيقته فاذن علم النفس بحقيقتها يجب ان يكون حاضرا ابدا واذا كان كذلك توجه الالزام الثالث انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهمنا امورا ثلاثة احدها استغناؤه عن الموضوع الثاني كون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود الثالث الماهية التي هي لها هذه العلية فان فسرنا الجوهرية بالاستغناء عن الموضوع لم يكن جنسا لان الاستغناء عن الموضوع وصف سلبي وان فسرنا بكون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان علية الماهية حكم من الاحكام يلحق الماهية بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال ان يصير ماهيته علة لشيء اخر هذا اذا سلمنا ان كون الماهية علة لهذا الحكم امر ثبوتي مع ان الحق ان ذلك لا يكون امرا ثبوتيا لانه لو كان اقتضاء العلة معلولها وصفا ثبوتيا زائدا عليها لكان اقتضاؤها لذلك الوصف الثبوتي ايضا زائدا عليها ويلزم التسلسل مع القول بجوازه بحيث في المقصود حاصل فانا نقول هذه الماهية بل يتحقق اجزائها لا تقتضي فان لم يقتض كان ذلك اخراجا للماهية عن العلية وان اقتضت لم يكن بين الماهية وبين ذلك المقتضى متوسط والا

لا يمكن ان يكون مكتسبا وحكما اتفقوا على ذلك بل زعموا ان علمها بنفسها هو

لما هي حق

لكان ذلك المقتضى مقتضى المتوسط لا الماهية مع انا قد فرضناه مقتضى الماهية هذا خلف فثبت ان كون الماهية علة الاستغناء يمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا فضلا من ان يكون معنى جنسيا واما ان فسرنا الجوهرية بالماهية التي وجدت لها تلك العلية فنقول من المحتمل ان يكون سوء من هذه العلية الجسم خصوص كونه جسما او العقل خصوص كونه عقلا فان الماهيات المختلفة يجوز ان يكون مشتركة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا الرابع وهو ان الماهية التي يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة فان كانت بسيطة فهي غير داخلة اصلا تحت جنس لان الداخل تحت جنس لابد وان يكون امتيازه عن النوع الاخر الداخل تحت جنسه بفصل فح لا يكون ماهيته بسيطة وقد فرضنا بسيطة هذا خلف فاذن الماهية غير داخلة تحت الجنس اصلا وهي داخلة تحت الجوهر فيجب ان لا يكون الجوهر جنسا وان كانت الماهية التي يقال عليها الجوهر لا يكون بسيطا بل مركبة وقد عرفت ان كل مركب فعنه اجزاء بسيطة وكل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون غنيا عن الموضوع او لا يكون فان لم يكن كانت مقومات الجوهر غير غنية عن الموضوع والمتقوم بما لا يكون غنيا عن الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فالجوهر غير غنى عن الموضوع هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء البسيطة غنية عن الموضوع فحينئذ يصدق عليها كونها جواهر ويكذب عليها انها تحت جنس لما بينا ان البسيط لا يكون تحت جنس فيلزم من ذلك ان لا يكون الجوهر مقولا على ما تحته قول الجنس فهذا جملة ما نقول في بيان ان الجوهر ليس بجنس لما تحته واما المثبتون لكونه جنسا فليس لهم شبهة في ذلك فضلا عن حجة تحتاج الى القدح فيها **الفصل الخامس** في بيان ان كليات الجواهر جواهر الجوهر باعتبار الحقيقة قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وكما ان الجزئيات جواهر فكذلك الكليات وبراهينه ثلاثة ا قد عرفت ان الشيء يكون جوهرا اذا كان في الخارج ليس في موضوع وظاهر ان الصور الكلية الذهنية المطابقة للجواهر لها ماهيات تلك الماهيات متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع فاذن الكليات جواهر ب ان الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض يحمل على الجواهر بهو هو فاذن لا شيء من كليات الجواهر باعراض فهي اذن جواهر ج جوهرية الشخص ان كانت لانه ذلك الشخص وجب ان لا يكون ما عدا ذلك الشخص جوهرا وان لم يكن لخصوصيته بل لماهيته وجب ان تكون تلك الماهية جوهرا كيف ما وجدت وفي هذه الحجة نظر لانا اذا جعلنا تشخصه زيد علة للجوهرية لا يلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم تشخصية زيد لان المعلول الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل كثيرة كما سيأتي والحق من اعتقد الجوهر جنسا لما تحته بان الماهية لو كانت انما يقتضي جوهرا عند وجودها في الاعيان ووجودها في الاعيان امر عرضي لزم ان يكون عروض العارض للماهية سببا لثبوت وصف ذاتي لها وذلك محال ولكان زوال السبب اذ كل الامر الذاتي وذلك محال فاذن كليات الجواهر جواهر **الفصل السادس** في ان الجزئيات

اولى بالجوهرية من الكليات يجب ان تعلم ان الاولى مغاير للاول فان الذي يكون ثبوت المحمول له قبل ثبوته لغيره هو الذي يكون حمل ذلك المحمول عليها بالتقدم والتاخر مثل الوجود فانه للواجب اولا وللممكن ثانيا واما الاول فهو الذي يكون اللواحق والكمالات العارضة لما هو اكثر تاثيرا وبعد شايعا في الماهية وذلك التفاوت انما يتحقق شرط التشخص ما يخ ثم انا قد بينا ان الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية بل هي اولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من ارتفاع الاول من جهة الاستغناء والحاجة فان الكلي محتاج الى الشخص اذ لولا الشخص لما كان للكلي وجود والشخص غني عن الكلي فان الكلي هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى شخص اخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما الثاني تقدمه بحسب استقرار الامور المعتبرة في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع فان الجوهرية هي كون الماهية بحيث اذا وجدت كانت لا في موضوع والاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها بعد ذلك الثالث من حيث الفضيلة وهو ان المقصود في التكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا لا يمكن ان يحصل في الاعيان الرابع السبق الى التسمية لانه اول شيء عرف انه لا في موضوع هو الاشخاص الجزئية واعلم ان للكليات تفاوتا في ذلك فان الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس فانها اشد مشاركة للاشخاص من الاجناس فتكون نسبة الجنس الى النوع كنسبة النوع الى الشخص فالاجناس هي الجواهر الثالثة لهذا السبب واعلم انا اذا قلنا الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة فلا نعني بالمعقولة الا الكليات المحسوسة واما الاشخاص العقلية المجردة المفارقة فلا يخفى عليك انها اولى بالجوهرية من الاشخاص المحسوسة كيف لا وهي اسباب لها في الوجود واما الفصول فاما المنطقية فهي جواهر لانها محمولة على الجواهر حمل كلي على كلي واما البسيطة كالنطق فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع التي هي جواهر ومقوم الجوهر جوهر ولقائل ان يقول هذا باطل بالهيولى فانه جزء الابيض المحمول على الجوهر حمل كلي مع انه ليس بجوهر **الفصل السابع** في ان الجوهر لا ضد له هذه المسئلة انما يشكل في الجواهر الصورية ولقد توسع الشيخ فيه وبين انه نزاع لفظي فانا ان شرطنا في الضدين ان يكون تعاقبهما على الموضوع ظهرت الصور بتضادة اذ ليس لها موضوع وان لم يشترط ذلك بل حكمنا على كل معنيين متنافيين على المحل سواء كان المحل موضوعا او هيولى فالصور متضادة كالنارية والمائية والارضية والهوائية **الفصل الثامن** في ان الجوهر هل يقصد اليه بالاشارة قبل الاشارة اما حسية او عقلية الى الشيء كما يتركب فيها غيره والاشارة الى الاعراض انما يكون بعد تميزها وتميزها على ما علمت معلول المادة فاذن الاشارة اليها بعد الاشارة الى تلك المادة فان قيل اليس ان تشخص المادة معلول الاعراض التي يكتنفها كما سيأتي واما الاشارة العقلية فهي لا تتناول الاعراض الخفية الا من جهة العلم باسبابها والشيء اذا عرف باسبابها كان كليا كما سيأتي تحقيقه والكلي يمكن الاشارة اليه لانه امر كلي

~~للاشارة البه الوحكي~~ وتوهم الاشتراك فيه والاشارة تنافى ذلك وذلك يشبهك على ان كليات الجواهر لا يمكن الاشارة
اليها واما الكلام فى ان العقل بل يمكنه الاشارة الى موجود مجرد بحيث يوازه عما يساويه فى نوعيته لو وجد فسيأتى

الفصل التاسع فى ان الجوهر هو القابل للاضداد الغير الاضافية لاستحالته
فى ذاته لا على سبيل التبعية لغيره واحترزنا بذلك عن الظن والقول فانهما يتغيران من الصدق الى الكذب تبعا
لتغير المظنون والمخبر عنه ومع ذلك فلا يتغير ذات الظن وانما يتغير نسبته واضافته وعن الخاصية فى خاصية
فى الجواهر العقلية لبعدها عن التغير والانفعال وان فى الجواهر الكلية لان الكلى يشتمل على كل شخص ولا يصدق ان كل
شخص ابيض او اسود فان قيل العرض الكلى يقبل الضدين كاللون يقبل البياضية والسوادية فنقول اللون
الذى هو حقيقة السواد يمتنع ان يبقى عند زوال السوادية عنه حتى يتصف بفصل البياض ثم يقال اللون يقبل
الضدين اما بعض بعض وبعض واما بان تجرد اللونية فى الوهم فيكون قابلا لاى الفصلين شئت وليس الكلام فيه
انما الكلام فى شئ محصل فى الخارج يقبل الضدين ولو كان اللون فى الخارج يقبل السواد تارة والبياض اخرى
لما كان سوادا او بياضا بل مسودا او مبيضا وهذا باطل واذ قد استوفينا خواص الجوهر فلنذكر خواص الاعراض

الفصل العاشر فى ان العرض ليس بجنس المشهور والحق متطابقان على ذلك وبرهانه
ثلاثة الاول انا نتصور ماهية السواد والبياض والخط والسطح ونشك فى كونها اعراضا ولو لا ان العرضية امر غير
مقوم لامتنع ذلك الثانى ان العرضية عبارة عن نسبة الشئ بالحلول الى الموضوع والطبايع الجنسية لا بد وان
يكون متميزة الامور داخلة فى الذات لا الى النسب عارضة للذات الثالث ان العرضية مقولة على ما تحتها بالتشكيك
والجنس غير مقول على ما تحته بالتشكيك فوجب ان لا يكون جنسا بيان الصغرى ان بعض الاعراض تعلقه بالموضوع
اكد من البعض فان النسب والاضافات اشد حاجة الى الموضوع من البعض فاذن العرض يكون مقولا على ما
تحته بالتشكيك واعترض على هذا واحد من اهل العلم فقال اليس ان الحكماء قالوا ان بعض الجواهر وان كان قبل
البعض لكن ذلك التقدم لما كان فى الوجود لا فى الجوهرية لم يلزم اخراج الجوهر عن ان يكون جنسا وكذلك
بعض الاعداد وان كان متقدما على البعض ولكن لما كان ذلك التقدم فى الوجود لا فى معنى العدد لم يلزم اخراج العدد
عن ان يكون جنسا فكذلك ههنا لم لا يجوز ان يقال الاعراض كلها متساوية فى حلول العرضية عليها ويكون التفاوت
عايدا الى وجوداتها وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك واجيب عنه فقيل هذا
انما يلزم اذا كان للعرضية مفهوم اخر سوى وجوده فى الموضوع فمتى وقع التفاوت فيه فقد وقع التفاوت
فى نفس مفهوم العرضية وللقائل الاول ان يقول ليس من كون شرط العرض عرضا ان يكون موجودا فى الخارج
ويكون مع ذلك فى موضوع بل من شرطه ان يكون بحال متى كان فى الخارج كان فى موضوع كما تقدم فى الجوهر اليس عبارة

عما وجد فى الخارج غنيا عن الموضوع بل الذى اذا وجد فى الخارج كان غنيا عن الموضوع فعلى هذا يكون العرض
عرضا مغايرا لوجوده وحينئذ يعود المطالبة **الفصل الحادى عشر فى استحالة**
الانتقال على الاعراض البرهان المشهور فيه ان العرض لا يخلو اما ان يكون محتاجا الى
الموضوع ام لا فان لم يكن محتاجا الى الموضوع امتنع ان يعرض له ما يصيره محتاجا الى موضوع معين
او موضوع غير معين ومحال ان يكون غير معين لان الشئ المعين لا يفتقر الى شئ كان فاذن لا بد له
من موضوع معين فاذن خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع فاذن يمتنع ان يفارق ذلك الموضوع و
لقائل ان يقول ان هذا يبطل بالجسم المعين فانه لا بد وان يكون له حيز ومع ذلك فلا يستدعى حيزا
معينا شخصيا بحيث يمتنع انتقاله عنه وايضا فالمادة محتاجة الى الصورة لكن لا الى صورة معينة بل اى
صورة كانت فلم لا يجوز ان يكون العرض كذلك وايضا فلم لا يجوز ان يقال العرض محتاج الى الموضوع
وهو من حيث هو كذلك متعين فى طبيعته النوعية غير مبهم فاما وحدته الشخصية فغير محتاج اليها الحاصل ان الابهام
فى الوحدة الشخصية والحاجة الى الوحدة النوعية فما هو المحتاج اليه معين وما هو غير متعين غير محتاج اليها وايضا
فان النفس الناطقة محتاجة فى حدوثها الى مادة معينة مع انها اذا فارقت تلك المادة لا تنعدم فلم لا يجوز
ان يكون ههنا كذلك والاولى بنا ان نحرر هذا البرهان على وجه يسقط عنه هذه الاعتراضات فنقول العرض
المعين لا شك ان تعينه امر زائد على ماهيته لما ثبت وذلك التعين اما ان يقتضيه الماهية لنفسها او لشئ
من لوازمها او لامر غير لازم والقسمان الاولان يوجبان ان يكون نوعه فى شخصه لكنه ليس كذلك وايضا
يلزم ان يكون قائما بذاته مستغنيا عن كل الموضوعات واذا بطل ذلك ثبت ان تلك الخصوصية لها علة
من الخارج وهى ان كانت محلا امتنعت مفارقته عنها او حالا فيه فيكون هو مكتفيا فى وجوده بموجب وفى
تشخصه بما يحل فيه فيكون غنيا عن المحل فلا يكون عارضا هذا خلف او لا حالا فيه ولا محلا فيكون نسبته الى الجميع
الى غيره فلا يكون علة تشخصه بعينه وقد عرفت ان تلك الخصوصية هى المادة المتغيرة للكون بالاعراض المتخصصة الى
وجوده على وجود هذا الحادث بالزمان واذا ثبت ان علة خصوصية العرض المعين هى تعلقه بالموضوع المعين
فاذا فارقت تلك المادة فقد بطلت علة خصوصيته فتبطل خصوصيته ويخرج على هذا الاشكالات المذكورة
اما الجسم المعين فتعينه ليس بتعين صورته المتعينة لمادته المتعينة لتعين الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا
الى اول وما لم يكن تعين الجسم بسبب الوضع والحيز المعين لا جرم امكنه ان يفارق واما المادة فانها محتاجة
الى الصورة من حيث هى صورة والصورة من حيث هى صورة امر معين فان قالوا لم لا يجوز ان يكون العرض
محتاجا الى الموضوع من حيث هو موضوع ونحن حيث هو كذلك معين فنقول هذا هو الشك الثالث وحله ان

مبدأ وجوده ليس بشيء معين من الصور بل العقل الفعال وهو موجود متعين الوجود متشخص ومن الصور
شرائط في المكان تأثيره في استحقاقه من الهيولى ومن الجائز ان يكون المؤثر معينا ويكون تأثيره موقوفا على
امور كثيرة باعتبار وجه مشترك حتى ان اي واحد منها حصل كفى واما هاهنا فقد بينا ان الذي هو سبب لتعين الوضع
المعين هو الموضوع المتخصص باللواحق الجزئية فيمتنع ان تكون وحدته نوعية او الواحد النوعي لا يتوقف في تأثيره
فاذن لا بد من ان يكون علته المعينة شيئا معينا واما النفوس الناطقة فان الابدان كانت شرائط في حدوثها
لانها كانت في جواهرها مستغنية عن تلك المواد ولهذا لم يستلزم فناؤها فناءها اصلا واما الاعراض فانها كما احتاجت
في حدوثها احتاجت في وجودها الى ذات الموضوعات فاذن مفارقتها عنها يوجب عدمها

الفصل الثاني عشر في صحة قيام الوصف بالوصف المشهور امتناعه لان المعنى بقولنا ان ح حال في ب ان حصول
ح في الحيث والحيز الذي حصل فيه ب ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبع لحصول ب فيه
فان لم يكن لب حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال لم يكن جعل احد الحصولين تبعا للاخر اولى من
العكس فاما ان يقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يقوم واحد منهما بالاخر وهو الحق بل هما يحصلان
في ذلك الحيز تبعا لثالث فيكونان حالين في ذلك الثالث وذلك الثالث ان كان عرضا عاد الالزام وان
كان جوهرا فهو المطلوب ونحن نقول الخلل فيما قالوه في تفسير الحلول بل الحق ان المعنى بالحلول ان يختص الشيء بحيث
يصير احدهما منعوتا بالاخر وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص
فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء
بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما يعرف باللوازم ومما يحقق ما قلناه ما بينا ان الوجود زائد
على الماهية ولا يمكن تفسير اتصاف الماهية بالوجود بما قالوه وايضا فلان الموجودات قد يوصف بالنعوت
السلبية والاضافات مع انه لا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بما قالوه وايضا فلواجب الوجود نعوت سواء
كانت حقيقية او اضافية ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بكون ذاته مؤثرا فيها فان المؤثرية حاصلة بالنسبة
الى العالم مع انه غير موصوف بالعالم فبطل ما قالوه واذا ثبت ذلك فنقول انا اذا قدرنا عرضين يحصل بينهما
من الاختصاص ما يصير احدهما منعوتا بالاخر مع امتناع اتصاف الجسم بذلك فعلم صح ان احد الوصفين
حال في الاخر مثاله البطء وصف وجودي زائد على وجود الحركة فانه يظهر ان البطء ليس لتخلل السكنات
بل هو كيفية زائدة على وجود الحركة ثم ان الجسم يمتنع ان يكون موصوفا بالبطء فان الجسم الذي يكون في حيز
بطيء غير معقول فاذن الموصوف بهذا البطء هو الحركة لا الجسم وكذلك الاعراض الموجودة كل واحد منها
موصوف بالوحدة وقد عرفت انها عرض وهي قاعدة شريفة يتفرع عليها اصول شريفة عظيمة فان المخالفين

لتعينا تشخصيا ح

يعقدون

يعقدون في اثبات الجواهر الغير الجسمانية بناء على هذه المقدمة وهي انها اذا كانت موصوفة بالصفات
والوصف يقتضي كون الموصوف متحيزا لما ذكروه فانجر استدلالهم ومن الناس من يثبت كون واجب
الوجود جسما بهذه المقدمة فلابد من امعان النظر فيها **الفصل الثالث عشر** في امتناع قيام
الوصف الواحد بمحلين جوزه قوم وذلك ومن برهان بطلانه انه لا يخلو اما ان يقال الوصف الواحد انقسم فحصل
وجد كل جزء منه في جزء من موضوعه وذلك مما لا نزاع فيه او يقال الشيء الواحد بعينه موجود في كلا المحلين وهو
محال ايضا لان البديهة حاكمة بان الذي وجد في هذا المحل ليس هو الذي وجد في المحل الاخر ولانا لو قدرنا
ان يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال الوصفين في الاثنينية الا كحال الوصف الواحد القائم
بالمحلين فيؤدي الى ان لا ينفصل الاثنان عن الواحد وهو محال فاذن يمتنع قيام الوصف الواحد بالمحلين
فان قيل هذا يبطل بالعدد فانه عرض وهو عارض لامور كثيرة وكذلك الكلية عارضة لامور كثيرة فان تلك
تلك المجموعات لها من حيث هي كذلك وحدة ثم توصف لها باعتبار تلك الوحدة بهذه العوارض فنقول وتلك
الوحدة ان عرضت لها بعد وصف وحدة اخرى يلزم التسلسل واما الاشكال اللازم الثاني قالوا المضافان
اما ان يقوم بكل واحد منهما اضافة على حدة فحينئذ يكون لكل واحد منهما منقطعا عن الثاني فلا بد بينهما من رابط
وما لم يقم بهما وصف واحد لم يكن الرابط حاصلا والحل الاول ان لموضوعات الاعداد وحدة باعتبارها صارت
موصوفة بتلك الصور العددية كما بينا فيما سلف واما الثاني فجوابه ان الرابط بينهما هو الوصف النوعية وهي غير حاصلة
في احد الشخصين دون الاخر فالمضافية مطلق امر مشترك بين المضافين واما كون هذا مضافا الى ذلك
فغير موجود في الاخر بل كون ذلك مغايرة لكونه [illegible] والا لكنت اخا لنفسك وابا لنفسك وذلك محال فظهر
هذا المعنى في المضافات المختلفة الطرفين انتهى والكل **الفصل الرابع عشر** في ان الحال يجب ان ينقسم لانقسام
المحل احتج الشيخ على ذلك بان قال الجسم ذو القوة البسيطة اما ان يكون القوة حاصلة في جسميته او حاصلة في
اطرافه مثل البياض والضوء او لا في جسميته ولا في اطرافه فان لم يكن في جسميته ولا في اطرافه فليس موجودا فيه
وان كان في جسميته او في اطرافه فاي جزء اخذته من الجسم لم تخل اما ان يوجد فيه القوة او لا يوجد فان لم يوجد
فتلك اجزاء خالية عن القوة فليس ذلك الجسم بكليته فيه تلك القوة بل تلك القوة في بعض من ذلك الجسم دون
بعض وكذا الحال اذا كانت في الاطراف المنقسمة وان كانت في طرف غير منقسم كالنقطة وجب ان لا توجد
في الجسم الكري لان النقطة لا توجد الا بعد الحركة التي هي بعد القوة التي هي علة النقطة [illegible]
ستعرف في علم النفس ان النقطة لا يكون حاملة لا للقوة ولا للصورة وان وجد في كل واحد من اجزاء الجسم
القوة فاما ان يحصل تلك القوة بتمامها في كل واحد من اجزاء الجسم تلك الاجزاء فيكون للحال الواحد محال كثيرة وهذه

لبطلانه واما ان يوجد في كل جزء من المحل جزء من الحال وهو يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل ولا يرد نقض
على هذه الحجة بالشكل حيث يقال الشكل موجود بتمامه في الجسم ولا يوجد الشكل في اجزاء الجسم لانا نقول اجزاء
الشكل يوجد في اجزاء الجسم ولكن اجزاء الشكل ليست مساوية للكل في الماهية لان الشكل تركيب فان قيل من
الاعراض ما لا ينقسم بانقسام محله كالوجود والوحدة والاضافة فلم لا يجوز ان يكون الامر سائرها كذلك واعلم
ان الشيخ لما تمسك في اثبات تجرد النفس الناطقة بقوله لو كان النفس جسما لانقسم العلم بانقسام الذي لا ينقسم بسبب انقسام
ذلك الجسم اورد بعض تلامذته عليه المعارضات فاجاب عنها بجوابين الاول قال المعقول من حيث هو معقول
لا ينقسم الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام والا لانقسمت الى اجزاء متشابهة واما هذه الاعراض فليست
معقولات الذوات بل لها ان تكون معقولة وغير معقولة فلا باس بان يعرض لها قبول الانقسام الى اجزاء
متشابهة الثاني قال في موضع اخر الاشياء التي تعرض للاجسام يستحيل ان يعرض لها من حيث لا تقبل القسمة
بل لو كان شيء مثلا لا يقبل القسمة في نفسه ثم عرض لجسم فانه عند ذلك يصير قابلا للقسمة فالشيء هو في جسم لا يكون الا
بحيث ينقسم والمعقول من حيث هو واحد معقول لا ينقسم فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول وزيف بعض
المتاخرين كلا الجوابين فقال اما الاول فقوله الصورة العقلية لما امتنع انقسامها الى اجزاء متشابهة الطبيعة امتنع
حلولها في الجسم فهل ورد النقض الا عليه فان الوحدة لا تنقسم البتة لا الى الاجزاء مختلفة ولا الى اجزاء متشابهة ومع ذلك
حلت الجسم وكذا الوحدة والوجود والاضافة العارضة للاجسام ليست معقولة بل لها ان يكون معقولة وغير معقولة
فامكن ان يقبل هذا الضرب من القسمة فهو من العجائب لانه اذا احال حلول المعقول في الجسم لوحدة لا لمعقوليته
او لو جعل المانع من الحلول نفس المعقولية لكان ذلك تعليلا للشيء بنفسه وتنزل الكلام منزلة قوله المعقول يمتنع حلوله
في الجسم لان المعقول يمتنع حلوله في الجسم ومعلوم ان هذه القضية ليست بينة بنفسها بل هي محتاجة الى الوسط وذلك الوسط
هو الوحدة في المعقولية وكما تبين ان نفس الوحدة لا تمتنع حلولها في الجسم واما الجواب الثاني فقوله كل ما يعرض
للجسم فهو منقسم منقوض بالوحدة وقوله لو كان شيء يمتنع الانقسام في نفسه ثم عرض للجسم فانه يصير منقسما بانقسامه
فنقول هذا باطل لان الشيء الممتنع الانقسام اذا عرض للجسم فاما ان يبقى حقيقته او لا يبقى فان بقيت حقيقته يستحيل
ان يعرض له الانقسام لان ما بالذات يمتنع ارتفاعه لعروض عارض وان لم يبق حقيقته فكيف يقال ان ذلك الشيء
انقسم وايضا فان جاز ان يكون الشيء في نفسه مستحيل الانقسام ثم انه يصير منقسما لغيره وهو عارض للجسم فليجز ايضا
في الصورة العقلية ذلك والذي نقوله نحن في الجواب عن الوحدة ان الوحدة لها اقسام كثيرة كما ذكرنا
والموجود منها في الجسم هو الوحدة الاتصالية وهي مانعة من الانقسام بالفعل وغير مانعة من الانقسام بالوهم فما دام
ما دامت حاصلة يمتنع حصول الانقسام بالفعل فان قيل فلم لا يجوز ان تكون الصورة العقلية وان استحال عليها

من حيث ه

الانقسام بالفعل الا انه يجوز عليها الانقسام الوهمي وحينئذ تكون جسمانية فنقول لان القسمة الوهمية في الجسم
توجب حصول اجزاء متشابهة في الوحدة الاتصالية وذلك غير ممتنع واما الصورة العقلية لو حلت الجسم لافترضت فيها
بالوهم اجزاء متشابهة وقد قامت الحجة في كتاب النفس على امتناع ان تكون للصورة العقلية اجزاء متشابهة واما الاضافة
فليست هي من الاعراض السارية في الجسم لو سلم وجودها فلا يلزم انقسامها وتحقيق ذلك انما يتحقق بذكر اشكال
آخر وهو ان النقطة عرض ولها موضوع وذلك الموضوع ان كان متحيزا اوجب انقسام النقطة بانقسامه او غير متحيز
فلا بد وان ينتهي الى المتحيز ويعود لزوم الانقسام واجيب عنه بان اختصاص الاعراض بمحالها قد يكون بالسريان
وقد لا يكون فالاول مثل اللون الساري في سطح الجسم فان اي جزء فرضته من السطح افترض فيه جزء من اللون فمثل
هذا يجب ان ينقسم بانقسام محله واما الثاني فكاختصاص النقطة بالجسم فانك اذا فرضت في الجسم انقساما فانه لا يعرض
في اجزاء الجسم اجزاء من تلك النقطة فمثل هذا لا يوجب الانقسام وكذا الاضافات فانك اذا فرضت قسمة في ذات
الاب فانه لا يفترض في كل واحد من نصفيه نصف الابوة فاذن الحق ان يقال الوصف الساري في المحل المنقسم يجب ان
يكون منقسما بقي ان يقال الاختصاص الذي يكون على وجه السريان امر معقول فاذكروا حقيقة الاختصاص الذي لا يكون
بغير السريان فنقول اما الاختصاص فشابه فان نهاية الشيء مختصة بالشيء وعدم السريان ايضا معلوم فلا يقرنا
الجهل بكيفية ذلك الاختصاص في غرضنا وان التزم ملتزم ان النقطة ليست امرا وجوديا كان ذلك اول له عند
الاستدلال في مسئلة النفس ثم نقول في ان الحال هل يكون سببا لقوام محله اتفق المتاخرون عليه وسموا مثل هذا
الحال صورة ومثل هذا المحل هيولى وهو عندنا محال لان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو احتاج المحل في وجوده الى
الحال لزم الدور لا يقال هذا الحال لا يحتاج الى المحل بل يتبع وجوده وجود شيء يصير محلا له موصوفا به بعد حدوثه
ثم ان سلمنا حاجة الحال الى المحل لكن المحل يحتاج الى الحال بعد حدوثه والحال يحتاج الى المحل في حدوثه والمحل قبل
حدوثه متقوم بحال آخر فلا يلزم الدور ثم ان سلمنا ان الصورة محتاجة الى المادة بعد حدوثها ولكنها محتاجة الى تلك
المادة بعينها وتلك المادة بعينها غير محتاجة الى تلك الصورة بعينها بل الى مطلق الصورة فلما اختلفت الجهتان
انقطع الدور لانا نقول اما من الاول فيلزم ان لا يكون حدوثها من العلل المفارقة موقوفا على استعداد المادة وذلك
قد مضى بطلانه واما من الثاني فلان الصورة لو لم تحتج الى المادة الا في حدوثها لما انطبعت بعد حدوثها
في المادة كما في النفوس الناطقة واما من الثالث فلان تلك الصورة غير محتاجة الى غير تلك المادة والا لامتنع
حلولها في غير تلك المادة فاذن حاجة كل واحد منهما الى الآخر من حيث ماهيته لا من حيث شخصيته فلم تختلف
الجهتان واذ قد تكلمنا في الاحكام الكلية للجواهر والاعراض فلنختم الباب بامر مشترك بينهما وهو انه هل يجوز ان يكون
الشيء الواحد جوهرا وعرضا **الفصل الخامس عشر** في ان الشيء الواحد لا يكون جوهرا وعرضا جوز قوم ذلك

يكون ان م

واستبعده الشيخ غاية الاستبعاد وهذا البحث انما يقع في الجواهر الصورية واما في الجواهر المفارقة فلا لان الذي يكون
قائما بذاته لا يصير محتاجا الى المحل واحتج الشيخ على امتناع ذلك بان قال انا نعني بالجوهر ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع
اصلا ونعني بالعرض ما يكون متعلق الوجود والشيء الواحد يمتنع ان يكون غنيا عن كل الموضوعات ومع ذلك يكون له تعلق
بشيء من الموضوعات فاذن الشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا واما المجوزون لذلك فقد احتجوا بامور ثلاثة الاول
ان فصول الجواهر جواهر ثم ان الحكماء يقولون للفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فالفصول مع انها جواهر اعراض
الثاني ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة بالنسبة الى الحار من حيث
هو حار جوهر لكنها بالنسبة الى الجسم القابل لها عرض فهو جوهر وعرض بالنسبة الى امرين الثالث العرض في المركب جزء
منه وكل ما هو في شيء كجزء منه لم يكن عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى الجسم القابل
له عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض فنقول اما الاول فهو ركيك لان قول الكيفية على الكيفية التي هي مقولة وعلى الفصول بالاشتراك
الاسم اما الثاني فضعيف لان الحار عبارة عن الشيء ذي الحرارة ولا يلزم من كون ذلك الشيء جوهرا ان يكون الحرارة
جوهرا اما الثالث فنقول لو قلتم العرض في المركب جزء منه مسلم وقولكم كل ما هو في شيء كجزء منه فلا يكون عرضا فانه ليس من
شرط كونه عرضا ان يكون حصوله في جميع الاشياء كحصول العرض في الموضوع حتى يلزم انه اذا لم يكن في المركب كون العرض
في الموضوع ان يصير جوهرا بل شرط الجوهر ان لا يكون في موضوع اصلا والعرض وان لم يكن وجوده في المركب وجود العرض
في الموضوع الا انه بالنسبة الى المحل وجد في موضوع وذلك يكفي في حصول العرضية فان قيل ان شرط الجوهرية البراءة
عن كل الموضوعات واما العرضية فتتحقق لا لاجل التعلق بموضوع واحد فالعرض في المركب وان لم يكن عرضية حاصلة
من هذا الوجه الا انه حاصل لاجل تعلقه بالموضوع هذا محصل كلام الفريقين ونحن نقول ان لاصحاب هذا المذهب ان يحتجوا
على مذهبهم بما هو احسن من كل ما قالوه بان الذاتي لشيء في شيء فانه يكون لذلك الحال اعتباران في ذلك المحل واعتبار
في ذلك المجموع مثل الحرارة لها اعتبار انها في النار واعتبار انها في الجسم فاما اعتبار كون الحرارة في النار فظاهر انه لا يوجب
العرضية لان الحرارة جزء من النار ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا من الموضوع واما اعتبار كونها في المحل فلا يخلو
اما ان يعقل محل يتقوم بالكل شيئا او لا يعقل ذلك والاول باطل لوجهين الاول ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو
احتاج المحل في وجوده الى الحال لزم الدور الثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها على ما سيظهر فلو كان الوجود
~~شيء من العناصر محتاجا في تتميم وجود الهيولى لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا تكون الهيولى مشتركة وذلك~~
~~ذلك [illegible] فكيف يعقل ان يقال ان تلك الجسمية~~
~~كانت متقومة بتلك الصورة الحيوانية [illegible]~~ قالوا الحيوان مركب من الجنس والفصل
والجنس هو الجسمية والفصل هو الصورة الحيوانية فالذي في تلك الجسمية هو من العرض في قوله تقومت تلك الجسمية الى الصورة

الحيوانية [illegible] تقومت تلك الجسمية [illegible]

٢ بالموضوع اي [illegible]

[illegible]

الحيوانية فقد دار الافتقار على نفسه وذلك محال فكيف يعقل ان يقال ان تلك الجسمية كانت متقومة بتلك الصورة الحيوانية
فظهر مما قلنا امتناع تقوم شيء من المحال بشيء مما يحل فيها فاذن كل حال فهو بالنسبة الى محله عرض فاما ان يقال انه عرض
مطلقا حتى يكون هو بالنسبة الى المركب عرضا فحينئذ يبطل الفرق بين الصورة والعرض ويكون ذلك مخالفا للاصطلاح
المنعقد بين اهل العلم وايضا فلان جوهر الشيء الذي عبارة عن اصله والعرض هو الذي يكون خارجا ولا بد وان يكون
خارجا ومعلوم ان الحرارة بالنسبة الى الحار من حيث هو حار داخل فيه فيصح ان يقال انه داخل في الجوهر الحار ومن المنسوب
الى الجسم القابل لها غير داخل فيه بل يكون خارجة عنه عارضة له فيكون عرضا بالنسبة اليه فظهر ان الشيء الواحد كيف
يمكن ان يكون جوهرا وعرضا هذا ما يمكن ان يتمسك به اصحاب هذا المذهب والجواب عنه سيأتي في باب تعلق الهيولى
بالصورة وبالله التوفيق فهذا ما اردنا ذكره من خواص الجواهر والاعراض في هذه المقدمة واما الجملتان فاحداهما
مشتملة على بيان احكام الجواهر والاخرى على بيان احكام الاعراض ويجب تقديم الجملة المشتملة على احكام الاعراض
لتقدم الجواهر على الاعراض بالذات الا ان المباحث الواقعة في اقسام الجواهر واحكامها لما كان اكثرها لا يتمشى الا
باصول مقررة في احكام الاعراض فلهذا العذر قدمنا احكام الاعراض على احكام الجواهر الجملة الاولى في احكام
الاعراض وفيها مقدمة وفنون خمسة اما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الحكماء المعتبرين عشرة واحد
جوهر والتسعة البواقي عرض وهي الكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع وقد يسمى الجدة والملك وقد
يسمى بالجدة والقنية وله وان يفعل وان ينفعل ثم هاهنا مباحث اربعة البحث الاول من كل واحد من هذه
العشرة جنس والثاني بيان كونها اجناسا عالية والثالث ان الاجناس العالية ليست اكثر من هذه العشرة والرابع
كيفية انقسامها الى انواعها اما الاول فاعلم ان ذلك لا يتبين الا ببيان خمسة امور الاول ان نبين ان الاقسام
التي جعلت تحت كل واحد من هذه العشرة مشتركة في وصف ما فان اقل مراتب الجنس ان يكون امرا مشتركا وهذا بين
الثاني ان نبين ان جهة الاشتراك امر ثبوتي فانها لو كانت سلبية لم يكن جنسا وذلك كما قلنا في تعريف الكيفية
انها العرض الذي لا يوجب تصوره تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها
فان الاقسام التي جعلت تحت الكيف وان كانت مشتركة في هذه القيود السلبية ولكن هذه القيود لا يمكن ان
يكون مقوما لما يليها قول الجنس الثالث اذا بينا ان جهة الاشتراك امر ثبوتي فلا بد وان نبين ان ذلك الامر
الثبوتي مقول على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك فانه لو كان بالتشكيك كما في مقولة الاين لم يكن جنسا فان
~~الاين لم يكن جنسا~~ فلان الاين منه ما هو اول ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان ككون الرجل في البيت
الرابع اذا بينا ان الامر الثبوتي المشترك مقول بالتواطؤ فلا بد وان نبين انه من الذاتيات لا من العرضيات
اذ لو جوزنا ان تكون الكيفية مقولة على الاقسام الاربعة التي جعلت انواعا لها قول اللازم لا قول المقومات

٢ في بيان احكام الجواهر المستغنى عن [illegible]

الجملة الاولى

كون ا

٢ بين

لم تكن الكيفية جنسا بل ربما كان كل واحد من الاقسام تحتها جنسا عاليا حتى يكون احد الاجناس العالية هو الذي
يسمى بالانفعاليات والانفعالات والآخر هو الذي يسمى بالحالات والملكات وح تزيد المقولات على العشر
الخامس ان يتبين ان ذلك المشترك المتوالي الثبوتي المقوم كالمشترك فهذه المباحث الخمسة لابد من تحقيقها
حتى يمكن الحكم بان هذه العشرة اجناس البحث الثاني بتقدير ان هذه العشرة اجناس عالية ولا يمكن بيان ذلك الا
اذا بينا ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم نجد في كلام المتقدمين برهانا على تصحيح هذه
الدعوى بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال نفس الكيفية مثل ان التسخين والتسخن هما نفس السخونة
وهذا باطل لان التسخين لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا فكانت الحركة متسخنة هذا خلف واما التسخن فهو عبارة
من طلب السخونة وطلب السخونة غير نفس السخونة لاستحالة كون الشيء طالبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربع الجوهر
والكم والكيف والنسبة وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ومنهم من اخرج الوضع من النسبة فانه ليس هو نفس النسبة
فانه عرض يحصل بسبب ما بين اجزائه من النسب وادخل الستة الباقية تحت النسب والشيخ لم يذكر هذا المذهب فضلا عن ان
يبطل مع انه محتمل جدا ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية والشيخ ابطل ذلك بان قال المضاف الحقيقي لا يحمل على
شيء من المقولات الاخرى حمل الجنس ولكن يوجد في كل واحد منها بان يعرض له فان الشيء متى كانت له نسبة الى
فانه يعبر بها مضافا الى ما اليه من غير ان يصير المضاف جنسا له فان كون زيد في الدار هي النسبة التي تجعلها اين وهي النسبة
ليست اضافة بل انها تتم اذا اعتبرت الكرة وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان لا يصير معقول
الماهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو ذو اين فقط بل من حيث هو محوي
حاوية فاذا اعتبرته من جهة الكيفية وجدته قد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من حيث هو بياض فليس مضافا
بل كيفا وهو مضاف من حيث هو لذي البياض فان ماهيته معقولة بالقياس الى ذي البياض لا ماهيته بياض
بل ماهيته الابيض للابيض كذلك كون الشيء في مكان ليس هو نفس كون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل
هو كون موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملة للطرفين للحاوي والمحوي وهذا معنى ما يقولون النسبة يكون
لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين فانك اذا اخذت السقف مستويا على الحائط وجدت النسبة من جهة
السقف المستقر واما جانب الحائط فلا نسبة فيه الى الشيء من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث ان
السقف مستقر على مستقر والحائط كلي مستقر عليه ~~واذا اخذت النسبة من حيث ان السقف~~ ملك النسبة
وصلحت لان يكون اضافة فكل نسبة لا يوجد في الطرفين جميعا من حيث هو نسبة فهي نسبة غير اضافية وكل نسبة توجد للطرفين
فيهما من حيث النسبة فهي اضافة فذوات الامور التي تكون منسوبة فان اخذت مع النسبة من حيث هي نسبة صارت
مضافة وهذا ما قاله الشيخ البحث الثالث من انه لا مقولة خارجة من هذه العشرة واحتج الشيخ على ذلك بان قال انا بينا

الانحصار

انحصار الممكنات في الجواهر والاعراض فاذا بينا انحصار الاعراض في التسعة الباقية فقد حصل المطلوب والذي بين
عليه هو ان العرض اما ان يحتاج تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه او لا يحتاج فان كان لا يحتاج فاما ان يكون
حصوله بسبب حصول نسبة بين اجزائه او لا يكون كذلك فالاول هو الوضع والثاني لا يخلو اما ان يوجب ذلك
العرض استعدادا لقبول الانقسام او لا يوجب فالاول هو الكم والثاني هو الكيف فانا لا نعني بالكيف الا العرض
الذي لا يحتاج تصوره الى شيء خارج عن موضوعه ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في حامله فاما العرض الذي يحتاج
تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه فلا بد وان يكون له نسبة الى ذلك الخارج فتلك النسبة اما ان يكون
بحيث يكون لذلك الخارج ايضا نسبة اليه وهذا هو المضاف واما ان يكون النسبة لا يقتضي ذلك فنقول تلك النسبة
اما ان يكون الى الجواهر واما الى الاعراض لا جائز ان يكون الى الجواهر فانها من حيث انها هي لا تستحق ان يجعل لها او اليها نسبة
بل انما تستحق لامور واحوال تختص بها فاذن تلك النسبة يكون الى الاعراض فتلك الاعراض اما ان يكون من اعراض
النسبة او لا يكون فان كانت كانت بالحقيقة الى الاعراض الغير النسبية فان النسبة الى النسبة تتادى آخرها
الى شيء غير نسبي حتى لا يتسلسل فيكون النسبة بالحقيقة انما هي الى الاعراض الغير النسبية فيكون اما الى كيفية او وضع
ثم ان الاشياء لا تنسب الى الكيفيات كيف اتفقت بل ان نسبت اليها فذلك بان يجعل جوهر حكم مقدارا
لجوهر آخر وانما يقدر ذلك الآخر اما بمقدار ذاته او بمقدار صفة من صفاته وقد دل الدليل على انه ليس شيء من
صفات الجسم ذا مقدار غير مقدار الجسم الا الحركة فان كان يقدره غيره بمقدار ذاته فذلك بان يكون حاويا
له او محويا فيه وان كان يقدره غيره بمقدار حركة فذلك هو التقدير بالزمان فاذن النسبة الى الكم اما ان يكون نسبة الى
الحاوي واما ان يكون نسبة الى الزمان فان كان نسبة الى الحاوي فنقول فاما ان يكون نسبة الى حاو لا ينتقل بانتقاله
وهو الاين او الى حاو ينتقل بانتقاله وهو الملك واما النسبة الى الزمان فهي المتى فثبت ان المقولات المنحصرة
من النسبة الى الكم هي الاين والملك والمتى واما النسبة الى الكيف فاعلم انه ليس كل كيفية تنسب الى الجوهر آخر بل كيفية تكون
من هذا في ذاك ومن ذاك في هذا واذا كان كذلك فحال الذي يكون فيه الكيفية هو مقولة ان ينفعل وحال الذي يكون
منه الكيفية هو مقولة ان يفعل فهذا ما تكلف الشيخ في بيان هذا الحصر مع اعترافه برداءته وضعفه فان قيل ههنا امور خارجة
عن هذه العشرة كالوحدة والنقطة والآن وكذلك نفس الوجود والشيئية وبالجملة الاعتبارات العامة وايضا فلان
المفهوم من الابيض شيء ما له البياض وفهم هذا المعنى لا يتوقف على فهم كونه جوهرا لانا لا نمنع ان يكون الشيء ذو البياض عرضا
واذا كان كذلك لم يكن مفهوم الابيض ~~خارجا عن المقولات العشر~~ داخلا تحت جنس الجوهر وهو غير داخل ايضا
تحت مقولة الكيف لان الداخل تحت الكيف هو البياض وليس كلامنا فيه بل الكلام في مفهوم الابيض وظاهر
عدم دخوله تحت سائر المقولات فاذن مفهوم الابيض خارج عن المقولات العشر وهكذا القول في جميع المفهومات

تصوره

كيفية او و

الجسم المتقدر حق

تجعل الجوهر حق



من الاسامي المشتقة من المقولات وايضاً فالحركة خارجة عن المقولات اللتي ايضاً فالاعدام مثل العمى والجهل خارجة
والجواب انا الآن فغير وارد لان ذلك مما لا يوجد بالفعل اصلا على ما بنيته وكلامنا في الامور الوجودية واما الوحدة
والنقطة فلقائل ان يقول انهما داخلان في مقولة الكيف لانهما امران لا يتوقف تصورهما على تصور شيء خارج عن حاملها
ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه بل حكى عن بعضهم ادخالها في الكم ثم
ابطل ذلك بان الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة وذلك مما لا يصدق حمله على الوحدة والنقطة وحكى
عن قوم انهم ابطلوا دخول الوحدة والنقطة في الكم بان قالوا اجابوا بان للكم لان الوحدة مبدأ الكم المنفصل والنقطة
مبدأ الكم المتصل والمبدأ يكون خارجا عن ذي المبدأ والاتحاد مبدأ المتصل ثم ابطل هذا القسم بان قال الوحدة
ليست مبدأ الكم المطلق بل للكم المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ايضاً ليست مبدأ الا للكم المتصل واذا كان
كذلك فمن ادخلهما في الكم وجعلهما مبدأ لبعض انواع الكم لا يلزم جعل الشيء مبدأ لنفسه وحكى من قوم آخرين انهم يدخلونهما
تحت مقولات كثيرة بحسب اعتبارات مختلفة فيقولون ان النقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث انها
هيئة ما في من الكيف وذلك باطل لان الماهية اذا تقومت باحد الجنسين امتنع تقومها بما ليس ذلك الجنس ثم ان الشيخ
حكم بخروج الامور عن المقولات العشر وزعم ان ذلك لا يناقض عشرية المقولات لانا اوجدنا عشرة الاجناس
العالية ومن الجائز ان يكون من الامور وان كانت خارجة عن الاجناس العشرة الا انها لا يكون اجناسا
بل يكون انواعاً واشخاصاً وذلك مما لا يقدح في دعوانا في عشرية الاجناس كما ان انساناً اذا ادعى ان المدن
عشرة فاذا وجدت اقوام بداة غير متمدنين لم يكن ذلك قادحاً في دعوى عشرية المدن وللقائل ان يقول لما سلمتم ان
من الامور غير مندرجة تحت هذه العشرة وجب عليكم ان تقيموا البرهان على انها ليست طبايع جنسية فانكم قبل
اقامة البرهان على ذلك تجوزون كونها اجناسا وذلك يمنع الجزم بعشرية الاجناس العالية والتعويل على الحصر المذكور
غير مستقيم لانكم اذا سلمتم خروج من الامور عن الاجناس فقد التزمتم فساد ذلك الحصر واما مفهومات الاسامي المشتقة
فالحق انها خارجة عن المقولات العشر ولكن ذلك لا يقدح في دعوانا لانا جعلنا ها اجناساً للماهيات التي يكون
لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض ليس كذلك فان كون الشيء ذا
بياض لا يجعل الشيء محصل الماهية مثل ان كون الحيوان ذا نطق يجعله محصلا بالفعل واما الحركة فالحق انها نفس
مقولة ان ينفعل واما الاعدام كالعمى والجهل فخارجة لان الكلام في الامور الوجودية لا في الامور العدمية البحث الرابع
عن كيفية انقسام من المقولات الى انواعها اعلم انا اذا اسمينا جنسية من العشرة فلا يدري بل تقسيمنا اياها الى
اقسامها بالفصول او بالعوارض وبتقدير ان يكون قسمة التقسيم بتلك العوارض يكون مطابقا للتقسيم بالفصول
او مخالفا له مثال الاول تقسيم الحيوان بقابل العلم وغير قابل له فانه مطابق لتقسيمه بالناطق وغير الناطق ومثال الثاني

في تقسيم الحيوان بالذكر والانثى فانه غير مطابق للتقسيم بالناطق وغير الناطق بل هو داخل فيه وبتقدير ان يكون
تقسيمنا لهذه المقولات واقعا على الوجه الاخير لم يكن الاقسام انواعا لما فوقها ولا اجناسا لما تحتها بل كانت
مقولة على ما تحتها قول الذكر والانثى على ما تحتها ~~بل كانت مقولة على ما تحتها~~ فهذه جملة المباحث التي يحتاج اليها
في اول المقولات والله ولي الرحمة والتوفيق ~~الفصل~~ الفن الاول في الكم وفيه اربعة
وعشرون فصلا الفصل الاول في ... تارة بالعكس مع ان ذلك التفاوت في جسميتها ...
... وذلك يقتضي كون تلك الحصة المقادير زائدة على جسميتها بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه لو ثبت ذلك
كان ذلك التغير عائداً الى اختلاف حال الاجزاء في تركيبها فان قيل الجسم الكري اذا تكعب فان ابعاده لم يتغير اذ
هو مساو لما كان او لا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وليس الموضع
بعد التساوي الاجسام مشتركة في الجسمية مختلفة في المقادير والجزء الذي لا يتجزى باطل حتى يقال ان ذلك عائد الى كثرة
ما فيها من الاجزاء وقلتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان يكون مقادير الاجسام زائدة على جسميتها
وهذا الوجه لا يحتاج فيه الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واما الوجه الاول فقد كان يحتاج فيه الى ذلك وللقائل ان
يقول كما ان الاجسام مشتركة في اصل الجسمية فهي مشتركة ايضاً في اصل كونها كمية متقدرة فان كان اختلافها في المقادير المخصوصة
بعد اشتراكها في الجسمية يوجب ان يكون مقاديرها امورا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير
المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية والكمية يوجب ان يكون مقاديرها المخصوصة اعراضا زائدة على كميتها
متقدرة بتمامها حتى يكون المقدار المشترك عرضاً والمقدار المخصوص عرضا آخر ولكن ذلك محال لانا ان فرضنا ان يكون
الامر كذلك فتلك المقادير المخصوصة في انفسها مشتركة ايضاً في اصل المقدارية فيلزم ان يكون هناك مقدار آخر مشترك ويلزم التسلسل
فيلزم ان يكون ما به الاشتراك موجوداً وما به الامتياز موجودا آخر فيكون المقدار المخصوص مركبا من مقدارين احدهما
مشترك والآخر مخصوص ثم الكلام في هذا المخصوص الثاني كما في الاول فيلزم منه التسلسل فثبت انه لا يلزم من اشتراك
الاجسام في اصل المقدار واختلافها في المقادير الخاصة ان يكون المقدار موجوداً مغايراً للمقدار المخصوص واذا جاز
ذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة في مقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجوداً مغايراً
للجسمية الثالث الاجسام صح ان يكون بعضها مقدراً للبعض ومتقدراً به والمقدر اما ان يكون واجباً فيه ان
يكون مساوياً للمتقدر واما ان لا يكون واجباً ومحال ان يكون المساواة واجبة لانه ربما كان الاصغر مقدراً لما هو اكبر
منه فاذن المقدر صح ان يكون مخالفاً للبعض مما يتقدر به وليست تلك المقدرية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف جسم فيها
جسما فتلك المقدرية انما يكون بامر زائد على الجسمية والجزء الذي لا يتجزى باطل فلا يرجع ذلك الى كثرة الاجزاء فهو ما
ذكرناه والاعتراض المذكور متوجه عليه لا يمنع ان الجسم يمكن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء بين اجزائه

او صحوز خروج بعض
ويستحيل ان يخالف

الخلاء ويبرد فينقص حجمه من غير انتقاص شيء من اجزائه او زوال خلا كان قبل ذلك وذلك الجسم في حد جسميته محفوظ
والجسم المحفوظ متغاير لبعض الامور المتبدلة ومن الحجج المبنية ايضا على نفي الجزء الذي لا يتجزى لانها مبنية على القول
بصحة التخلخل والتكاثف الذي لا يمكن اثباته الا بنفي الجزء الذي لا يتجزى فانا لو قدرنا تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
فيستحيل ان تتزايد في مقداره الا اذا تزايد كل واحد من تلك الاجزاء في مقداره واذا صار كل واحد من تلك الاجزاء
ازيد في مقداره كان كل واحد منها قابلا للقسمة بعد ازدياده فيكون الجزء الذي لا يتجزى منقسما هذا خلف ولقائل
ان يقول لم قلتم ان الجسم اذا عظم مقداره فان تلك الجسمية بعينها باقية فانه من الجائز ان لا يحصل ذلك العظم الا
عند تفرق اتصاله وذلك التفرق عندكم يوجب زوال تلك الجسمية ومع هذا الاحتمال لا يصح التعويل عليه الخامس ان
وجود السطح في الجسم من توابع المادة ومن الاعراض المتعلقة بها على ما سيقيم البرهان عليه وتابع المادة لا
يكون نفس الجسمية المقومة لها والمتقدمة عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت ذلك في السطح فهو في الخط
الذي هو عارض من عوارض السطح اولى السادس الخط غير داخلين في مفهوم الجسمية فيكونان موجودين زائدين على
يكون الجسم جسما وبيانه ان الجسم يصح ان يعقل مع الذهول عن كونه متناهيا ولو كان ذلك داخلا في مفهومه لما كان
من تصور جسما غير متناه لكان متصورا جسما لا جسما هذا محال فثبت ان الجسمية وان امتنع انفكاكها عن السطح في الوجود
الخارجي الا انه يصح انفكاكها عنه في الوجود الذهني واما الخط فانه يصح خلو الجسمية عنه في الوجودين لان الكرة لا يجب ان
يكون فيها خط بالفعل ولا يتعين فيها محور ولا منطقة ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان يكون متحركة
وايضا فنعتقد باستحالة انفكاك الجسم من الحركة فان الجسم متقدم عليها بالذات لانه ما لم يوجد الجسم اولا استحال وجود
الحركة لها فاذن الجسم في ذاته متقدم على الحركة التي هي متقدمة على النقطة والمحور فيستحيل تقوم الجسم بالخط والا لزم تقدم الشيء
على ما هو متقدم عليه وذلك محال وللقائل ان يقول السطح له اعتباران احدهما انه مقدار قابل لفرض امتدادين وهو بهذا
الاعتبار من مقولة الكم وليس بمضاف والاخر كونه نهاية الجسم وهو بهذا الاعتبار كم عرضت له الاضافة فان كان
السطح غير داخل في مفهوم الجسم من حيث هو مضاف لا يلزم ان لا يكون داخلا فيه من حيث هو كم ثم ينتقض ما قلتموه بالهيولى
والصورة فان كليهما داخلان في قوام الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم ولا يلزم من العلم بالجسم عند الذهول عنهما او عن
احدهما ان لا يكونا مقومين للجسم لكن ابهنا ويمكن ان يجاب عن هذا الاخير بانا اذا اعنا الجسم عند الذهول من الهيولى
فليس الجسم تمامه معلوما فان المعلوم احد جزئيه وهو الجسمية واما الهيولى فلا يصح ان يكون مجهولة عندنا
بكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فيهما اذا عقلنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كانت الصورة مغايرة للسطح
وهو المطلوب

الفصل الثاني في تحكيك الخواص التي يمكن الوقوف على حقيقة الكمية

وهي ثلاثة الاول انها تقبل ان التقدير والمساواة واللامساواة امور اضافية تعرض بسبب الكمية لا بسبب الصورة الجسمية

الثاني من قبول الانقسام ومعنى الخاصية انما يلزم الكم بسبب الخاصية الاولى ثم ان قبول الانقسام على وجهين
احدهما كون المقدار بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لا يلحق
يوجد للجسم من حيث تفاوت ويساوي فيلحق القسمة لا يوجب تغيرا في نفس الجسم ولا حركة في المكان الثاني الافتراق
والانقطاع وهو كون الجسم المتصل بحيث يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة ولا بد في هذا المعنى من الحركة
والانقسام بهذا المعنى من العوارض المادية ويستحيل عروضه للمقدار وبرهانه ان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والانفصال
اذا عرض فانه يستحيل ان يبقى المقدار الاول والصورة الجسمية الاولى لانه اذا وجد الانفكاك حتى يحصل جسمان يحل كل واحد
منهما مقدار غير الذي حل في الاخر فلا يخلو اما ان يكونا قبل الانفصال موجودين بالقوة او بالفعل لكنه ليس بالفعل والا
لكان في متصل واحد متصلات غير متناهية وذلك محال فاذن كانا موجودين بالقوة قبل وجود الانفصال وكانت
المادة قبل ذلك الانفصال موصوفة بصورة واحدة وذلك الجسم كان موصوفا بمقدار واحد فلما انفصل بطلت تلك
الصورة وبطل ذلك المقدار وحدث صورتان ومقداران اخران فقد صح ان هذا الانقسام لا يعرض للمقدار بل
يعرض للمادة ولكن تتهيأ المادة لقبول الانقسامات بسبب المقدار ولا يلزم من قولنا ان المقدار هو الذي تتهيأ المادة
لقبول الانقسام ان يكون ذلك الاستعداد حاصلا في نفس المقدار فليس كل ما يفعل فعلا فانه يفعل في نفسه ولا يلزم
ايضا ان يكون ذلك المقدار باقيا عند حصول الانقسام بالفعل فان الحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى مع
السكون لان فعل الحركة الاعداد للسكون وقد وجدت فكذلك المقدار فعله اعداد المادة لقبول القسمة فلا جرم
وجد معه واما حصول القسمة بالفعل فباسباب اخرى ولا يجب ان يوجد المقدار عند وجود تلك الاسباب واذا عرفت
ذلك فنقول قد ثبت ان الجسم لا يجب ان يكون مركبا من اجزاء متناهية ويجب ان لا يكون مركبا من اجزاء غير متناهية
واذا كان كذلك فلا بد من وجود جسم يكون متصلا واحدا ويكون قابلا للانقسامات ثم يصح ان يقال ان انقساماته
دائما متناهية ويصح ان يقال ان انقساماته دائما غير متناهية فهو دائما متناه من حيث ان ما وجد فيه من التقسيمات متناه
ودائما غير متناه من حيث انه دائما موصوف بانه لا ينتهي الى قسمة لا تحتمل القسمة بعدها واذا ثبت ذلك فنقول الجسم
قابل للتضعيف الى غير نهاية والتضعيف في المقدار كالتضعيف في العدد فالعدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرف
النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وينتهي في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل
للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتقدير لما بينا ان التضعيف في المقدار كالتضعيف في العدد والعدد يعد بالواحد
الواحد فاذن المقدار لذاته قابل لان يتوهم واحد منه او من غيره ويسمى هو معدودا بذلك الواحد وكون العدد
بهذه الصفة امر واضح فقد ظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاثة وهي خواص لا يشاركها فيها غيرها مع وجودها
في جميع اقسامها فالاولى قبول المساواة واللامساواة والثانية قبول التجزية والثالثة كونها بحال يمكن ان يعد بها

معدودة بواحد فيها او ليس فيها فبعضهم التفت الى تعريف الكمية بانها محتملة الاول وهو ضعيف لان المساواة واللامساواة لا يمكن تعريفها الا بالكم فهاهنا اخذ في الكمية فيكون ذلك دورا ويمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس فهو ابين عندنا من الكم والمراد بالتعريف تنبيه الذهن على المعنى المذكور وهذا اولا فهم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ومنهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة وذلك خطا فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم فلا بد اذن مما اشار اليه الشيخ ابو نصر الفارابي وابو علي وهو انه الذي لذاته يمكن ان يوجد فيه شيء يصح ان يكون واحدا عادا فان ذلك لا يختلف الا بان كان موجودا فيه بالفعل كما في المنفصل او بالصحة كما في المتصل مثال الاول فلان الواحد يعد الاربع مرات والخط فانه يعد كلا بعض منه يفرض واحدا والجزء خارج منه وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان فانك تاخذ الساعة واحدا ويعد بها الليل والنهار وليس في هذا التعريف شيء دوري لان الواحد قد استعمل في هذا التعريف وهو من الامور العامة للوجود الغنية عن التعريف وكذا العدد فانه غني عن التعريف

الفصل الثالث في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وقبل الخوض في ذلك فلا بد من تفسير المتصل فنقول المتصل اما ان يعنى به حال المقدار في نفسه واما ان يعنى به حاله بالقياس الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وهو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للجزء الاخر وقد يرسم ايضا بانه القابل للانقسامات الغير المتناهية على الوجه الذي حققناه والمنفصل مقابله ذلك وهو الذي لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك والثاني وهو الذي بالقياس فهو على وجهين احدهما كل مقدارين يكون نهايتاهما واحدة وذلك كالخط المتصل بخط اخر على زاوية وكالجسم اذا تحرك بحلول عرضين فيه اما متصافين فكاضلاع هما متسامتين او متوازيين واما غير متصافين كما في البلقة فان كل واحد من الجزئين نهاية غير نهاية الجزء الاخر وثانيهما كل مقدارين نهاية احدهما غير نهاية الاخر ولكن نهاية احدهما يكون ملازمة لنهاية الاخر في الحركة فالجسم اذا كان ملاصقا لجسم اخر فانه اذا انتقل عن موضعه انتقل طرف الاخر يليه فهو بهذا من حيث مقارنة متصل به والمتصل الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الذي ليس بمضاف وان كان اسم المتصل نقل اليه من المتصل الاضافي اذ كان يتوهم له اجزاء فيها بينها الاتصال الاضافي وكون هذا الاسم منقولا عن الاضافي في الاصل لا يناقض ان يكون غير مقصود اليه هنا فان كثيرا ما ينقل اسم شيء الى شيء اخر لوضع نظير بحسب بعض المناسبة مع ذلك الاسم اولى بالمنقول اليه واذا ثبت ذلك فنقول الكم ينقسم الى متصل ومنفصل بالوجه الاول والمتصل اما ان يكون ثابت الذات قار الاجزاء واما ان لا يكون فالاول هو المقدار ولا يخلو اما ان يكون امتدادا واحدا او امتدادين او ثلاثة والامتداد الواحد لا يكون الا امتداد واحد ولا يعارضه تجزية قائمة عليها وذلك هو الخط واما ان يكون

محتملا للتجزية من جهتين حتى يمكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك وهو السطح واما ان يكون محتملا للتجزية في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وهو تام المقادير ويسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا لانه نحن نازل من فوق وسمكا لانه نحن صاعد من اسفل ولا شك في كون هذه الثلاثة من الكميات المتصلة لان الخط يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها خط مشترك والجسم يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها سطح مشترك وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه اخر فيقال الخط ما يرتسم في الوهم من حركة شيء غير متجزئ على سبيل الاستقامة والسطح ما يرتسم في الوهم من حركة الخط خلاف ما خذ امتداده والجسم ما يرتسم في الوهم من حركة السطح ارتفاعا او انخفاضا وستعرف ان ذلك تمثيل لا تحقيق فهذه الثلاث من الكم المتصل القار الذات واما الذي لا يكون قار الذات فهو الزمان وهو كم متصل لوجهين احدهما انه يمكن ان يتوهم فيه شيء هو الان بحيث يكون نهاية للماضي وهو بعينه يكون بداية للمستقبل وثانيهما انه مطابق للحركة المطابقة للجسم المتصل القابل لتقسيمات غير متناهية ولو كان منفصلا لاستحال ذلك وظن بعضهم انه منفصل لوجهين احدهما انه عدد الحركة والثاني ان انفصاله بسبب الان وليس الامر كما ظنوه واما كونه عددا للحركة فذلك امر عارض له مثل ما يعرض للخط والسطح والجسم كونها معدودة وهو بما هو زمان فليس عددا للحركة واما الان فعنه جوابان احدهما ان الان لا يوجد في الزمان بالفعل لان الزمان مطابق للحركة المطابقة للجسم القابل لانقسامات غير متناهية فان كان يكون كذلك فلو كانت الانات الممكنة فيه حاصلة بالفعل لحصلت انات متتالية غير متناهية وذلك محال والثاني انه لو امكن ان يوجد فيه الان بالفعل لم يلزم كون الزمان منفصلا فانه اذا كان الان حاصلا بالفعل كان بين الماضي والمستقبل طرف مشترك فكان متصلا واعلم ان تحقيق الكلام في الزمان والان وان كان لا يليق بهذا الموضع الا انا اوردناه الى باب الحركة لشدة تعلقه بها فقد ظهر مما قلنا ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل فان المكان على مذهبين هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وليست كميته لاجل انه نهاية باطن وحاو للسطح الظاهر من الجسم المحوي فان كل ذلك اضافات عارضة اذ لكونه سطحا فهو اذن اما سطح مع عارض واما نوع من السطح فلا يجعل قسما خاصا وتحقيق القول في المكان سياتي بعد ذلك واما الكم المنفصل فهو العدد واما كميته فانه لذاته معدود بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلاثة لم يجد حدا مشتركا فان عزلت واحدا من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركا بقي اربعة وان اخذت واحدا خارجا عنها صارت الخمسة ستة واعلم انه لا يجوز ان يوجد كم منفصل غير العدد فان المنفصل قوامه من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات احاد والاحاد اما ان يوجد من حيث

واحد او يوجد من حيث انه شيء واحد معين كالانسان الواحد والخط الواحد ولا شك ان الوحدات اذا اجتمعت
لذاتها يجتمع منها شيء فهو كم منفصل لذاته ويكون عدد مبلغ تلك الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات
فهي حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل ثم لا يوجد فيها كمية اخرى زائدة على تلك الا من حيث هي معدودة
فاذن المتقدر بالذات هو العدد وما عداه فانما يتقدر بواسطة ومن العدد له وظن بعضهم ان القول كم
منفصل فجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين احدهما قار وهو العدد والاخر غير قار وهو القول واحتج عليه
بان القول يتركب من المقاطع ويتقدر بها وهي اجزاء له وكل ذي جزء يتقدر بجزئه فهو كم وبيان
الصغرى هو ان الحرف اما صامت واما مصوت والصامت ما لا يمكن الابتداء به وهي الحروف الصحيحة
والمصوت ما لا يمكن الابتداء به بل يكون هيئة عارضة للحرف المبتدا به وهو قسمان مقصور وهو الواقع في
اقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت الى صامت وهي الفتحة والكسرة والضمة وممدود وهو الواقع في
ضعف ذلك الزمان او اكثر كاشباعات الحركات الثلاث فالمقطع اقل ما يمكن ان يتقوم بانضمام الاصوات
وهو صامت مقرون بمصوت فان الصامت لا يمكن ان ينطق به الا مع المصوت الا ان المصوت اذا كان
مقصورا سمي المقطع مقطعا مقصورا وان كان ممدودا سمي المقطع مقطعا ممدودا مثل لا ولم ثم ان قرن المقطع
المقصور بصامت آخر ساكن مثل هل كان في قوة المقطع الممدود لان فيه ثلاثة ازمنة مقدار زمان صامت
ثم زمان مصوت مقصور ثم زمان صامت ساكن في زمان المصوت المقصور والصامت الى قريب من ان
يكون مساويا لزمان المصوت الممدود واحق بعد ثم ان المقاطع تتركب على وجهين احدهما ان يذكر المقطع
المقصور ثم يردف بالمقطع الممدود مثل على والاخر ان يذكر الممدود ثم يردف بالمقصور مثل كان ثم تركب
هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث الشيء الاعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة
المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة والكبرى ان كل ما يتقدر بالمقصور اولا ثم اردف بالممدود والاقاويل ربما
يستوفي كلها واحد من هذه المقاطع وربما لا يستوفي كل واحد بل يحتاج الى ان يتقدر باثنين او اكثر كسائر
المقادير فان منها ما يقدره ذراع فيستوفيه ومنها ما يحتاج الى ذراعين فقد ثبت الصغرى وهي ان القول مركب
من المقاطع التي هي اجزاؤه ومتقدر بها وما يتقدر بجزئه فهو كم فالقول كم واعلم ان الخلل في الكبرى فانه ليس
كل ما يتقدر بجزئه فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد فتكمم به وصار
له بسببه جزء يعتد والمقطع ليس جزؤه الا انه واحد والقول كثير فالقول ليس له من حيث الكم الا من جهة
الكثرة التي فيه فاذا لم تلتفت الى تلك الكثرة لم يكن القول كمية وان صار القول كما بالذات لما فيه من الكثرة
لزم ان كل ما عرضت له الكثرة وتقدرت تلك الكثرة بواحد منه ان يكون كما بالذات فيكون كل الاشياء كما بالذات

الفصل الرابع في تقسيم الكم الى ذي الوضع وغير ذي الوضع وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفسير
الوضع فنقول الوضع له معان ثلاثة احدها كون الشيء بحيث يشار اليه وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة
وضع والثاني كون الشيء ذا اجزاء تارة متصل بعضها بالبعض مترتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها
انه اين هو من صاحبه والثالث ان يحصل للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالاضافة الى الجهات وهذا
المعنى هو مقولة الوضع واما المعنى الثاني فهو فصل الكم وكانه منقول من الوضع الذي هو المقولة فانه وان لم
يكن لشيء من اجزاء المقادير مكان ولا جهة قبل حصولها بالفعل الا ان تلك الاجزاء التي بالقوة لها اتصال
وترتيب بحيث ان كل واحد منها متى فرض فانه يمكن الاشارة اليه انه اين هو من صاحبه فبسبب ذلك اشبه مقولة
الوضع واذا عرفت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع واما ان لا يكون والكم ذو الوضع ثلاثة الخط
والسطح والجسم فاما الزمان فليس لاجزائه وضع لانه ليس شيء من اجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الاخر
واما العدد فلاجزائه ثبات ولكن ليس لها اتصال **الفصل الخامس** في الطول والعرض والعمق
الطول له خمسة معان احدها الامتداد الواحد كيف كان **ب** الامتداد الذي يفرض اولا **ج** اطول الامتدادين
المحيطين بالسطح من غير اعتبار تقدم لوما فوق **د** البعد الآخذ من راس الانسان الى قدمه او من راس
الحيوان الى ذنبه **ه** الامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط واما العرض فله معان اربعة الاول المقدار الذي
فيه بعدان **ب** البعد الذي يفرض مقاطعا للبعد الذي فرض اولا **ج** اقصر البعدين المحيطين بالسطح **د** البعد
الآخذ من يمين الحيوان الى شماله والعمق له معان اربعة **ا** الثخن الذي يحصره السطوح **ب** البعد المقاطع
للبعدين المفروضين اولا فان الخط اذا فرض ابتداء كان طولا فان فرض فيه خط مقاطع للطول كان
عرضا وان فرض الخطان ثم جاء ثالث قيل له عمق **ج** الثخن الذي يحصره السطوح بشرط الاخذ من فوق الى
سفل حتى انه اذا ابتدأ من اسفل الى فوق كان سمكا **د** البعد الذي يحويه قدام الانسان وخلفه ومن الحيوان
غير المنتصب فوقه واسفله وهذه المعاني كميات عرضت لها اضافات خاصة واذا عرفت ذلك
فنقول ان اريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي كم بالذات وان اريد بها سائر المعاني
فهي كميات ماخوذة مع اضافات والدليل عليه ان كل خط فهو في نفسه طويل بمعنى انه في نفسه بعد وامتداد
واحد ثم مع ذلك يقال ان هذا الخط طويل وذلك الخط الآخر ليس بطويل فالطويل المسلوب عنه ليس هو
بمعنى البعد والامتداد بل المسلوب هو الامر الاضافي واذا ثبت ذلك فنقول ان من الكميات اذا اضيفت
مضافة الى شيء فقد يؤخذ بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ
بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال القسم الاول اما في الطول فهو ان يقال هذا

الخط طويل وذلك الآخر ليس بطويل واما في السطح فهو ان يقال هذا سطح عريض منه ما يقال للآخر انه ليس بعريض
واما في الجسم فهو ان يقال هذا جسم كثيف ثخين منه ما يقال للآخر انه ليس كذلك وان كان كل سطح و
جسم من حيث انه كذلك واما الكم المنفصل فهو ان يقال هذا العدد كثير عندما يقال للعدد الآخر انه ليس بكثير
وان كان كل عدد كثيرا بمعنى انه يعد بالواحد ومثال القسم الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر والاصغر
والاعظم فان الاطول اطول بالقياس الى الطويل في ذلك الشيء طويل بالقياس الى قصيره وكذا القول في سائر الاقسام

الفصل السادس فيما ليس بكم بالذات بل بالعرض وهو على اربعة اوجه الاول ان يكون امرا
موجودا في الكم مثل الامور التي عددناها ب ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما منفصل واما متصل فالمنفصل
موجود في المفارقات والماديات اذ يعرض لها العدد وفي الكميات المتصلة بواسطة قبولها للتجزي فهي
متصلة بالذات ومنفصلة بالعرض واما الزمان فله اتصال في ذاته واتصال بالعرض وانفصال بالعرض
اما الاتصال الذي في ذاته فلا يبين انه داخل تحت الكم المتصل واما الاتصال الذي له بالعرض فذلك
بسبب اتصال المسافة التي يوجد فيها المتحرك فيقال زمان فرسخ ويقدر الزمان بالفرسخ لاجل كون الزمان
مطابقا للحركة المتقدرة بالفرسخ فيكون الزمان من هذا الوجه داخلا بالعرض تحت الكم المتصل ولا استحالة
في ان يكون الشيء في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء كان الاضافة قد تعرض للاضافة واما الانفصال
الذي بالعرض فهو انقسامه الى الساعات والايام والسنين والكم المتصل فالذي هو غير قار الذات وهو الزمان
لا يوجد الا في الحركة فلا جرم يوصف الحركة باوصاف المقادير مثل ان يقال للحركة انها طويلة وقصيرة ومساوية
وغير مساوية وذلك بسبب الزمان وقد يوصف الحركة ببعض الاوصاف بسبب المسافة فيقال حركة طويلة اي في مسافة
طويلة واما الكميات المتصلة القارة الذات فهي لا توجد الا في الاجسام فلذلك يوصف الاجسام بانها
طويلة وعريضة القسم الثالث ما يكون كمية بسبب الحلول في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض
انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل الكم القسم الرابع ان تكون قوى مؤثرة في اشياء يقال لها
الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان القوة ذات كمية في نفسها لكن لان
القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها الى عدة ما يظهر عنها او الى مدة
بقاء الفعل والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان كل ما كان زائدا بحسب الشدة
كان ناقصا بحسب المدة فان المحرك لو كان اشد قوة بلغ النهاية الموجودة والمقصودة اسرع وثانيهما ان
الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب الشدة فان ابعاد الثقيل في الجو لا تقبل الزيادة
والنقصان بحسب الشدة ويختلف القوى فيه بالابعاد الزمنية واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فلان

المد

المدة هي في ثبات شيء واحد وليس باعتبار العدة في ثبات شيء واحد واما الاعتبار الشدة والعدة فظاهر

الفصل السابع في ان الثقل والخفة غير داخلين بالذات في الكم بل بالعرض والذي غرهم شيئان
احدهما انه يقال عليهما من التساوي والزيادة والنقصان وهو باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان
يعرض للشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق بكليته على كلية الآخر فان انطبق الحدان الآخران قيل انه
مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زائد وللآخر انه ناقص وهذا يستحيل ثبوته في الثقل والخفة فان الثقل قوة
محركة الى السفل وهي اما الطبيعة وهي صورة جوهرية او الميل الذي هو السبب القريب للحركة وهو من مقولة الكيف
الثاني قبولهما للتجزية فانه يوصف الثقيل بانه نصف ثقيل آخر وهو غلط ايضا فان ذلك بسبب انه تحرك
في الزمان في نصف المسافة او تحرك في المسافة في ضعف الزمان فعروض المساواة والمفاوتة بسبب تاثيره
في الحركة المتعلقة بالزمان ولانه لما كان ثقل الاثقل يحركه الى السفل في الميزان حركة يلزم منها ان يتحرك الآخر
الى العلو فانه يقال ان احدهما ازيد من الثاني كما يقال ان احد الحجرين ضعف الثاني لاجل انه
تفعل في الضعف واذ قد فرغنا عن تعريف الكم وتعريف اقسامه فلنذكر احكامه ثم احكام اقسامه

الفصل الثامن في ان الكم لا ضد له اما المنفصل فعليه ثلاثة براهين ا كل عدد يعرض فانه
يتقوم بما هو اكثر منه ويتقوم بما هو اصغر منه ولا شيء مما يتقوم شيئا او يتقوم بشيء ضدا له فلا شيء من الاعداد
بمتضادة ب الضدان كل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر وليس يوجد عدد اقل من الاثنين ثم ليس لم
من الاعداد ضد لان كل عدد يفرض ضدا له فهناك عدد آخر ابعد منه عن الاثنين اكثر من هذا العدد الاول
لان الاعداد غير متناهية واذا لم يكن شيء من الاعداد ضدا للاثنين لم يكن الاثنان ضدا لشيء منها لان
التضاد لا يتحقق الا من الجانبين ج الموضوع القريب للمتضادين واحد ويستحيل ان يكون لنوعين من
العدد موضوع قريب لان كل عدد فهو انما يتقوم بمجموع وحدات مثلا الثلاثة تتقوم صورتها عند اجتماع
وحدة ووحدة ووحدة وما دامت هذه الوحدات موجودة استحال عروض الاثنينية لها بل الموضوع
لابد وان يعرض لها اما زوال تلك الوحدات وتبدلها بوحدتين حتى يعرض لها الاثنينية فحينئذ يكون
الموضوع قد فسد واما ارتفاع وحدة وبقاء وحدتين فعند ذلك يعرض حينئذ معنى الاثنينية وحينئذ
لا يكون موضوع الاثنينية نفس موضوع الثلاثة بل يكون جزءا من موضوعها واما الكم المتصل وهو
فالمقادير والخطوط والسطوح وليس بعضها مضادا للبعض لوجوه ثلاثة ا ان كل واحد منها اما قابل
للاجزاء او مقبول له والقابل والمقبول لابد وان يمكن يوجد معا ويتقوم المقبول بالقابل ويكون
القابل مقوما للمقبول ولا شيء من الضدين بواجب المقارنة ولا يتقوم احدهما بالآخر ب انه لا يوجد مقدار

في غاية البعد من الافق؟ ان موضوعها الذي بليس واحدا فان الخط لا يوجد الا في السطح والسطح لا
يوجد الا في الجسم والجسم لا يوجد الا في المادة ثم حيث تشكك كثيرة فلا بد من حلها الاول ان الزوجية
كمية مضادة للفردية وجوابه ان الزوجية ليست من باب الكم فانه لا يوصف لها لذاتها المساواة واللامساواة
بل هي من باب الكيف ثم ان سلمنا ذلك ولكنها لا تضاد الفردية اما اولا فلان الفردية عبارة عن عدم
الزوجية عما من شانه ان يوجد له الزوجية فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل
الضدين ولئن سلمنا كون الفردية امرا وجوديا لكن العدد الذي يعرض له الزوجية يمتنع عروض الفردية
له فاذن يمتنع تعاقبهما على موضوع فهما ليسا متضادين الثاني الاستقامة والانحناء كميتان وهما متضادتان
وجوابه انهما من باب الكيف وايضا فلانا سنبين في باب الكيف ان المستقيم يمتنع ان يصير هو بعينه منحنيا واذا
امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم يكن بينهما مضادة الثالث المتصل ضد المنفصل وهما كميتان وجوابه
انهما فصلا نوعي الكم فيستحيل اندراجهما تحت جنس الكم لامتناع ان يكون الفصل مساويا للنوع في التقوم
بالجنس الواحد ثم اذا سلمنا ان الانفصال امر وجودي فالحق انه امر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل كما انه تحقق [illegible] الرابع المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد
الصغير والكثير ضد القليل وكل ذلك كميات وجوابه انها اضافات في الكميات لا انها في انفسها [illegible]
كميات وهذه لان اشياء من الاضافات يمتنع عروض التضاد لها على ما سنذكر ذلك في باب الاضافة
الخامس المكان الاعلى ضد المكان الاسفل وجوابه ان المكان الاعلى يستحيل ان يوجد في موضوع المكان الاسفل
فلما امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم يكونا ضدين ثم الاينان اعني الحصول في الفوق والحصول في
الاسفل متضادان وذلك غير المكان وايضا فالمكان من حيث هو مكان ليس بفوق ولا اسفل بل حقيقته
سطح ما فيعرض له اضافة مخصوصة وهو كونه حاويا لجسم آخر فاما كونه فوقا وتحتا فهو بالقياس الى مكان آخر
واذا كانت الفوقية والتحتية من باب الاضافات امتنع عروض التضاد لهما كما امتنع عروضه للصغير والكبير

الفصل التاسع في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتنقص والفرق بينهما وبين الزيادة و
النقصان من وجهين آ ان الخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى شكل كان مع الزيادة والسواد
اذا اشتد فلا يمكن ان يشار فيه الى شكل كان مع زيادة ب تفاوت الازيد والانقص غير منحصر وتفاوت
الاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان الضدين بينهما غاية الخلاف واذا ثبت ذلك فنقول من الظاهر
انه لا يمكن ان يكون عدد او مقدار اشد في عدديته او مقداريته من عدد او مقدار آخر واعلم ان عدم التضاد
وعدم قبول الاشتداد والتنقص ليس امرا مخصوصا بالكم فان الجوهر لا ضد له كما مر وبعض اقسام الكيف لا

ضد لها كما سياتي واما الخواص المساوية للكم فهي الثلاثة المذكورة وخاصية رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية
فلنتكلم في ذلك وبالله التوفيق

الفصل العاشر في الوجوه التي يقال لها التناهي واللاتناهي اللا
نهاية يقال تارة بالحقيقة واخرى والذي يقال بالحقيقة قد يقال على وجه السلب وقد يقال على وجه العدول واما
الذي يقال على وجه السلب فهو ان يسلب عن الشيء المعنى الذي لاجله يصح ان يوصف الشيء بالنهاية وهو الكم وذلك
مثل ما يقال الله تعالى لا نهاية له والنقطة لا نهاية لها واما الذي على وجه العدول فهو ان يكون المعنى الذي لاجله
يصح ان يوصف الشيء بالنهاية حاصلا الا ان النهاية لا يكون حاصلة وذلك على وجهين احدهما ان يكون الشيء بحال
بحيث اذا اخذت منه اي مقدار شئت وجدت شيئا خارجا عنه من غير حاجة الى العود وهذا هو الذي نريد بقولنا
الاجسام غير متناهية في العظم والثاني ان يكون سطحا محدودا بحد هو المحيط ولكن لا يكون في ذلك المحيط
نقطة بالفعل ينتهي عندها الخط بل هو متصل لا فصل فيه كالدائرة اذا لم يكن قطع فيها بالفعل واما الذي يقال
له لا يكون سلوكه معقودا كالطريق بين السماء والارض وقد يقال ايضا لا يعبر ذلك فيه وان كان ممكنا تشبيها
للعسير بالمعدوم فهذه جملة وجوه مفهوم اللانهاية ويليق بهذا الموضع ان نقيم البرهان على تناهي الابعاد

الفصل الحادي عشر في بيان تناهي الابعاد [illegible] اما يمكن ان يتمسك به من اثبت ابعادا غير متناهية
وذلك ما هو سنة الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين كذلك يشهد
فطرته بامتناع انتهاء الابعاد الى حد ومقطع بل يوجب في كل متناه بان يكون تناهيه الى شيء او خلاء [illegible]
من انتهاء كل بعد الى بعد آخر فان وجب قبول حكم الفطرة في القضية الاولى وجب قبوله في الثانية وان جاز الرد
في الثانية جاز في الاولى وذلك يوجب التشكك في الاوليات الا ان يقال ان الفطرة وان شهدت بالقضيتين جميعا
الا انها في القضية الاولى لم تشهد بصحة ما ينتج نقيضها واما في الثانية فانها شهدت بصحة ما ينتج نقيضها فعرفنا صدقها في الاولى
وكذبها في الثانية لانا نقول اذا كانت هذه القضية شهدت الفطرة بصحتها ثم تبين لنا بطريق من الطرق فسادها
فحينئذ يزول الوثوق بحكمها وذلك يقتضي الشك في جميع الاوليات واما اذا لم نجد ما يدل على فساد القضية فكيف
لا يدل على صحتها اذ ربما كانت باطلة وان كنا لم نقف على فسادها بل اقامة الحجة على صحتها لا يفيد ايضا لان الحجة
لا يفيد العلم الا اذا كانت مركبة من الاوليات فان صححت الاوليات بالادلة يلزم الدور وان حكمنا بصحتها لاجل
شهادة الفطرة فاذا جوزنا فساد بعض ما شهدت الفطرة بصحته استحال الحكم بصحة شيء لاجل شهادة الفطرة به
فثبت بهذا انا لو جوزنا القدح في بعض ما شهدت الفطرة به لزم التشكك في الاوليات باسرها فضلا عن
النظريات فاذن لا يجوز القدح في شيء مما شهدت الفطرة به ولكن لا شك ان الابعاد لو فرضناها متناهية فوجب ان يكون
فيها نهاياتها اذا فرضنا انا لو وقفنا على طرف العالم فاما ان يمكننا مد اليد الى خارج العالم او لا يمكنه فان امكنه فلا شك

بل هو

على سبيل المجاز فقد يقال

ان الذي يتسع في خارج العالم لنصف البدا اقل من الذي يتسع لكل البدو وتلك خاصية الابعاد فاذن خارج
العالم وجدت الابعاد وان لم يكن بحيا ذلك فهناك لا محالة جسم يمنع فاذن كلا الشقين يوجبان وجود بعد
او جسم خارج العالم وثانيها ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا اذ يد مما هو عليه الان بذراع لم يتسع الحيز
الذي اتسع له الان بل يكون ذلك الحيز اخص اكبر ولو قدرناه اذ يد مما عليه الان بذراعين لم يتسع له الحيز المذكور من
بل يكون ازيد منه فاذن خارج العالم احياز متقدرة في انفسها بالزيادة والنقصان فيكون امورا وجودية وهي
مقادير وانها ذوات مقادير وثالثها ان الجسمية حقيقة كلية فما ان يجب ان يكون نوعها في شخص وهو باطل بالحس
ولانه لا جسم الا وجزؤه يساويه في الجسمية فيكون ابدا في الوجود اكثر من جسم واحد فاذن امكن ان تكون الماهية
مقولة على كثيرين ثم ان جزئيات كل كلي غير متناهية وليس بعضها اولى بالامكان من بعض لان الامكان اذا كان
من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها فاذن وجود ~~الممكنات~~ لاجسام غير متناهية ممكن فاذن هي موجودة لان واجب
الوجود عام الفيض فلا يمنع مستحقا حقه من الوجود وخامسها ان الزمان ليس له بداية ونهاية فلا يكون للكون
بداية ونهاية فيجب ان يكون لذلك مادة غير متناهية وسادسها ان قياس العقل على شيئين احدهما على الاعداد التي لا
تتناهى في الزيادة وثانيهما على لا تناهي المقدار في جانب الصغر والجواب ان الذي ذكره اولا فلا ضلال من عنده الا انه يمنع
شهادة الفطرة بذلك فاما من تعلم ذلك كما فعله الجمهور ولم يمكنه الخروج عن السؤال الذي ذكرناه والذي ذكره ثانيا
من ان الواقف على طرف العالم هل يمكنه ان يمد اليد الى الخارج فالجواب انه لا يمكنه ذلك لا لوجود جسم يمنع في الخارج من
ذلك بل لعدم شرط وهو عدم المكان والحكم كما يتفق لوجود المانع ينتفي لفوات الشرط والذي ذكره ثالثا فهو امر وهمي
حاصل في الوجود فلا عبرة به والذي ذكره رابعا من ان الجسمية نوع انه من الكثرة فنقول لا يكفي في عدم الامتناع كون
لا يكون الشيء الواحد مانعا منه فلعله امتنع لامر فوق الجسمية وان كانت لا يمنع من ذلك الا ان الصور النوعية التي للافلاك
يقتضي ان يكون انواعها في اشخاصها فتمتنع الزيادة عليها لذلك والذي ذكره خامسا من لا تناهي الكون فهو لا يوجب
لا تناهي الجسم اذ الجسم الواحد يمكن ان يتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة والذي ذكره سادسا فهو مجرد تمثيل من
غير جامع فلا يفيد اليقين فضلا عن اليقين ثم يجب ان تعلم ان فيه بحثا وهو ان بعض العقلاء قال كما ان الجسم لا ينتهي في
الصغر الى حد لا يوجد ما هو اصغر منه وان كانت الانقسامات الغير المتناهية لا تخرج الى الفعل بامرها كذلك لا ينتهي في
العظم الى حيث لا يمكن ان يوجد ما هو اعظم منه وان استحال وجود عظيم غير متناه وذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه
ويبطل من وجه اما وجه الصحة فلو ان لكل ان يتوهم حجما متناهيا ثم لا تقف بان ينضم ثم ينضم الى احد النصفين نصف
النصف الاخر وتعطي الى ذلك المجموع نصف الربع الباقي ولا تزال تاخذ جزءا من الباقي اصغر منه فلا يزال يزداد
ذلك النصف الى غير النهاية ومع ذلك فلا يبلغ الجسم المزيد عليه بتلك الزيادات الى ان يساوي جملة الشيء المقسوم اولا وهذا

بتمام جسم منصف اول مرة

الضرب من الزيادة لا يبلغ بالجسم كل عظم اتفق بل له حد لا يصل اليه البتة فضلا عن الزيادة عليه واما وجه البطلان
فهو ان يصل الجسم الى الكل حد في التجزؤ والعظم وذلك ممتنع وليس ذلك مثل الصغر لان القسمة لا يحتاج الى شيء خارج عن المقسوم
واما الى الزيد فقد يكون اما بسبب مادة تنضم الى الاصل وذلك يوجب ان تكون مواد الاجسام بغير نهاية واما بتخلخل
لا يقف فيكون هناك حيز غير متناه وكل ذلك محال ولنذكر الان البراهين على المذهب الحق وهي ثلاثة اولها ان المولى انه
لو وجدت ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا في تلك الابعاد خطا غير متناه وكرة خرج من
مركزها خط متناه موازيا لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج عن مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان
كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة لكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط
الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج عن مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقط المتناهية
مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع النقطة التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة
اقل من الميل الذي يحصل المسامتة مع التحتانية ولا شك ان الميل الكثير لا يحصل الا بعد حصول الميل القليل
فلا جرم لا يصير مسامتا للنقطة الا بعد ان كان مسامتا للنقطة التي فوقها ولما كانت النقط فوقها غير متناهية
استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة والتالي محال فالذي الى ذلك المحال وهو فرضنا ذلك الخط غير متناه
فاذن نقيضه حق وهو وجوب كونه متناهيا ثانيها لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من مبدأ
واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية وايضا يمكننا ان نفرض بينهما ابعادا تتزايد بقدر واحد في
الزيادات مثلا نفرض البعد الاول ذراعا وبعده بعدا اخر زاد عليه بشبر وبعد الثاني بعدا اخر زاد عليه ايضا بشبر و
هكذا يكون الذي فوق زائدا على الاسفل منه بشبر وايضا كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه يكون موجودا في البعد
الذي فوقه مثلا زيادة الثاني على الاول موجودة في الثالث مع زيادة اخرى واذا تحققت هذه الامور فنقول
لا شك انه يتحقق هناك زيادات غير متناهية فاما ان يكون كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد واحد واما ان لا يكون
كذلك وكلا القسمين يؤدي الى المحال فالقول بثبوت ابعاد غير متناهية محال اما اذا قلنا انه ليس كل واحد من تلك الزيادات
حاصلا في غيره فلانه اذا كذب هذا الحكم على كل واحد فهو على جملة الاحاد واحد كذب هذا الحكم عليه فلا يصح ان يصدق على انه
ما هو من الزيادة غير موجود في غيره واذا كان كذلك لم يكن فوقه بعد اخر والا لكانت الزيادات الزيادة التي هو فيها حاصلة
فيما فوقه وقد فرضنا انه ليس كذلك واذا لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان والا امكن ان يوجد فوقه ما يكون
فيه تلك الزيادة ~~والمقصان~~ فاذن الامتدادان يجب ان ينقطعا مع انا فرضناهما غير متناهيين هذا خلف واما الثاني
فلانا قلنا ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في غيره صدق نقيضه وهو ان كل واحد من تلك الزيادات حاصل في غيره
وقد عرفت ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة التاسع على الثامن فقط بل وجميع الزيادات التي تحته فانه عبارة عن

مجموع البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات فظهر انه لما صح ان كل واحد من تلك الزيادات موجود في غيره صح ان الكل
المجموع لابد وان يكون موجودا في بعد واحد فنقول تلك الزيادات غير متناهية فاذن هناك بعد واحد قد وجدت فيه تلك
الزيادات الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين حاصرين هذا خلف وايضا فالبعد المشتمل على كل
الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على ما فوقه فلا يكون مشتملا على كل تلك الزيادات وقد فرض كذلك هذا خلف
وان لم يكن فوقه بعد اخر انقطع الامتداد ان المفروضان غير متناهيين هذا خلف وايضا فلان
المتحرك على التفاوت الاول يقطع التفاوت المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بالمسافة في زمان متناه وذلك
محال فظهر ان القول بالابعاد الغير المتناهية يفضي الى هذه المحالات فيكون محالا فهذا ما يمكن في تصحيح هذه الطريقة
الثالث ان نقول لنفرض بعد ا ب ويمكن غير متناه اما من الطرفين ا ب او من طرف واحد على جميع
الاحوال يمكن ان نفرض فيه خطا يكون طرفا لذلك الامتداد ويمكن ذلك العطف ه ولنفرض فيه حدا اخر وهو د فيكون
خط ه الغير المتناهي في طرف ب ازيد من خط د الغير المتناهي من طرف ب بمقدار ه د فاذا فرضنا انطباق نقطة
د على نقطة ه فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى لا نهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو محال واما ان يقصر عنه فيكون
د ب في طرف ب منقطعا فاذا ان لم ينقطع كان دائما موجودا مع ه ب فلم يكن انقص منه بل يكون مساويا له واذا
كان د ب في طرف ب منقطعا كان في طرف ب متناهيا و ه ب ازيد منه بمقدار ه د المتناهي والمتناهي اذا ضم الى
المتناهي كان الكل متناهيا فيكون ه ب في جهة ب متناهيا وهو المطلوب وعلى هذا البرهان شك يعبر عنه وهو ان
تطبيق نهاية الزائد على نهاية الناقص انما يمكن على احد وجوه ثلاثة احدها ان يتحرك الناقص بالكلية عن جهة نهايته
حتى ينطبق نهايته على نهاية الزائد او يتحرك الزائد بالكلية من جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهاية الناقص وثانيها
ان يزداد الناقص حتى ينطبق طرفه على طرف الزائد او ينتقص طرف الزائد ويذبل حتى ينطبق على طرف الناقص
وثالثها ان يبقى الزائد والناقص كما كانا ولكن يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وحينئذ يظهر في الزائد فضلة لا
لا ينطبق وذلك مثل خطين ممتدين في نهايتهما فانا اذا طبقنا بين نهايتيهما حدثت في الزائد فضلة لا
ينطبق على الناقص ثم لا يزال تزايد تلك الفضلة وتسوء الى الجانب الاخر الى ان يظهر الفضلة من الجانب
الاخر واذا عرفت ذلك فنقول ان ادعيتم صحة التطبيق بين نهايتي المقدارين على الوجه الاول فهذا هو ادعاء
على المطلوب الاول لان الخط انما يمكن ان يتحرك بالكلية اذا اخلى مكانا وشغل غيره وذلك انما يصح اذا كان
متناهيا من كل الجهات وان ادعيتم ذلك بالوجه الثاني فحينئذ يعتبر كل واحد منهما بعد الجزء الذي ساوياه
للاخر ولا يلزم منه محال وان ادعيتم ذلك بالوجه الثالث فلم قلتم ان يقول الزائد والناقص يمتدان الى غير النهاية
ويبقى في الزائد تلك الفضلة الغير المنطبقة ابدا ولا ينتهي الى حيث يزول تلك الفضلة فاذا هما يمتدان الى غير النهاية

عالم مني ان اجعل الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة ابدا موجودة مع الزائد فهذا بيان هذا الشك وجميع
شكوك اخر يمكننا حلها فان قيل ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة عن الابدان من زمان الطوفان الى
مضى فانها اقل من النفوس المفارقة في زماننا هذا الى ما مضى مع ان النفوس غير متناهية وايضا الحركات
الماضية من زمان الطوفان اقل مما مضى من زماننا هذا مع انه لا بداية للحركات قالت الحكماء ان كل كثرة تجتمع
اجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول ما لا نهاية فيها ممتنع اما الذي فيه ترتيب بالطبع فكالعلل
والمعلولات واما الذي فيه ترتيب في الوضع فكالمقادير واما اذا كانت الاجزاء لا يوجد معا بل كانت في الماضي و
المستقبل كالزمان والحركة فلا يمتنع فيه ان يكون متناهيا كما بيناه واما اذا وجدت الاجزاء معا ولكن لا يكون
بينها ترتيب بالطبع ولا في الوضع فحينئذ لا يكون فيها احتمال المطابقة في مثل هذه الصورة لا يكون احتمال الزيادة
والنقصان موجبا للتناهي وقد اشكل على كثير من اهل النظر ذلك ولم يعتبروا في امتناع احتمال الزيادة والنقصان
للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من ابطل بقاء النفوس الناطقة
بان قال لو بقيت لكان الحاصل منها الآن عددا غير متناه لكون الابدان غير متناهية وامتناع التناسخ لكن
القول بوجود نفوس غير متناهية محال لاحتمالها الزيادة والنقصان فهي اذن غير باقية ومنهم من ذهب الى
تناهي الحركات لقول النفوس متناهية لاحتمال عددها للزيادة والنقصان والتناسخ باطل فيلزم تناهي الابدان
ويلزم من تناهيها تناهي الحركات ومنهم من ذهب الى التناسخ لان الابدان غير متناهية والنفوس متناهية ولكن
بعون الله نكشف الغطاء من هذه الشبهة فنقول العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيا اما ان
يقال انه من الاوليات او من النظريات وباطل ان يكون من الاوليات [illegible] لان العقلاء اختلفوا
فيه فمنهم من زعم ان الاجسام مركبة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومنهم من زعم ان العالم مركب من اجزاء
كرية الشكل صغيرة لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على ان معلومات الله تعالى
مقدوراته غير متناهية ومنهم من زعم ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم
يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل وكذلك يمكن ان يقوم فيه اعداد غير متناهية من نوع واحد على البدل ومنهم
من اثبت في العدم ذواتا غير متناهية ومنهم من اثبت لله تعالى صفات غير متناهية وكذلك نعلم بالبديهة ان مراتب
الاعداد غير متناهية وكذلك نعلم ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها
وكذلك نعلم ان الامكانات الاخيرة لا بداية لها والحركات الحادثة في المستقبل الممكنة التي يمكن حدوثها لا نهاية لها
مع ان كل هذه الامور محتملة للزيادة والنقصان فان عدد تضعيفها اقل من عدد كلها فهذه المذاهب يفيدنا اجماعا
متفقا بين العقلاء على انه ليس كل ما يقبل الزيادة والنقصان فانه يجب ان يكون متناهيا فكيف يقال العلم به ضروري

بموجب تناهي ما يقبل الزيادة والنقصان من البديهيات فاذن بين القضية لا يصح الا بالبرهان وذلك البرهان
لا يتقرر الا فيما يحتمل الانطباق وتحقيقه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعد من
الزائد وهذا انما يجب ان لو تقدر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزء من الجملة الزائدة فان كان ذلك
ممكنا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى من الزائد شيء وذلك انما يتحقق فيما يحتمل الانطباق لانه
اذا فرض جزء من الجملة الزائدة منطبقا على جزء من الجملة الناقصة استحال ان ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة
على ذلك الجزء من الجملة الناقصة لاستحالة حصول الجسمين في حيز واحد فلا جرم اذا صار جزء من الجملة الناقصة
مشغولا بمماسة جزء من الجملة الزائدة استحال ان يصير هو بعينه مشغولا بمماسة جزء آخر بل المشغول بمماسة
جزء آخر من الجملة الزائدة جزء آخر من الجملة الناقصة وذلك يوجب ان ينتهي الناقص الى حد ينقطع ويبقى بعد
ذلك من الجملة الزائدة شيء لاجل الزيادة فاما الامور التي لا تحتمل الانطباق فليس هناك بين اجزاء الجملتين مماسة
حتى يكون مماسة جزء لجزء يمنعه من ان يماس جزءا آخر بل ليس بينهما نسبة الا من وجهين احدهما كون كل واحد
منهما مثلا لصاحبه لكن لا يلزم من كون الشيء مثلا لشيء ان لا يكون مثلا لغيره واما في المقادير فان الجزء المشغول
بمماسة جزء يمتنع ان يكون هو بعينه في تلك الحالة مشغولا بمماسة جزء آخر فلا جرم كانت المماسة والانطباق
مظهرين للفضل الخالي من الوهم والا فوان يلزم في الذهن تقابل احدى الجملتين بالجملة الاخرى وذلك ايضا
على وجهين فاما ان يلزم من تقابل احدى الجملتين بالجملة الاخرى من حيث هما جملتان فلا يكون في ذلك الا مقابلة
شيء واحد بشيء واحد واما ان يلزم من تقابل احاد احدى الجملتين باحاد الجملة الاخرى فذلك محال لان العقل لا يقوى على
استحضار اعداد لا نهاية لها على التفصيل فاما ان يقابل بعض احاد احدى الجملتين ببعض احاد الجملة الاخرى فلا يلزم منه
وقوع النقصان في الكل فظاهر فثبت ان الفضل الخالي من الوهم انما يلزم عند وجود الانطباق فثبت ان
احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي الا بهذا الشرط واما بيان الشرط الثاني وهو ان تكون الاجزاء
حاضرة معا فسنذكره في الفصل الذي يليه

الفصل الثاني عشر

في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل اعلم
ان الحوادث اما ان يعتبر لا نهايتها في الماضي او في المستقبل ولا بد من تلخيص المعنى في كل واحد من الاعتبارين اما
اعتبار الماضي فاذا قلت الاشخاص الماضية غير متناهية فهو محتمل لوجهين احدهما ان كل واحد من الاشخاص الماضية
غير متناه وهذا ظاهر البطلان والثاني ان جملة الاحاد حال الاجتماع لها عدد غير متناه وهذا اما ان يفهم بحسب
الوجود او بحسب التوهم اما الذي بحسب الوجود فاما ان يفهم على وجه السلب او على وجه العدول اما الذي
يفهم على وجه السلب فان يقال ان جملة الاشخاص الماضية ليست امرا له عدد متناه واما الذي يفهم على وجه العدول فان
يقال بهذا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه واما الذي بحسب التوهم فهو ان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص

الماضية

الماضية امر واحد اخذت بجملته واحدا واحدا فيه قد حصل في الوجود ولا ينتهي الحساب البتة الى واحد غير مسبوق بغيره فنقول
اما الوجه الاول فهو حق لان نقيضه باطل وهو قولنا ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد موجود وذلك لان
القضية موضوعها امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل واحد منها لا يثبت مع آخر بل يعدم لا يكون
لها جملة موجودة لان وجودها اما في الخارج واما في الذهن وليست في الخارج لان وجودها في الخارج اما
ان يكون في كل الازمنة او في زمان معين اما في الماضي او الحال او المستقبل والكل ذلك باطل وبطل ان يكون لها وجود
في الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل بل انما يرتسم فيه ما كان مقدرا محدودا مثل
العشرة والالف نعم الذهن يحضر فيه معنى اللانهاية من حيث انه مجهول ومنفي اما ان يحصل في الذهن العدد الموصوف
بكونه غير متناه فذلك محال فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الحصول في الاعيان وفي الاذهان فيستحيل ان يحكم
عليه بالاحكام الثبوتية فاذن يستحيل الحكم عليه بانه غير متناه بمعنى العدول بل يجب وصفه بانه غير متناه بمعنى السلب وبه
يتبين ايضا ما ذكرناه في الفصل الذي مضى من ان الحوادث الماضية لا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان فان قيل
فكيف تقول للجملة الماضية انها عشرة مثلا فنقول هذا الحكم في الحقيقة على الصورة المرتسمة منها في الذهن الذي يقوى على
استحضار العشرة والالف ونحوهما ولكنه لا يقوى على استحضار عدد غير متناه فثبت ان الاعتبار الاول حق والثاني
كاذب فاما الاعتبار الثالث فنقول انه يصح ان نقول ان الاشخاص الماضية جملة معقولة في الذهن من حيث ان جملتها
غير محتاج في ذلك الى تعقل الاحاد وان الذهن متى استحضر واحدا اما يوصف بانه كان موجودا او وجد واحدا آخر
قبل صفته فهكذا ينبغي ان يتصور معنى قولنا الاشخاص الماضية غير متناهية النظر الثاني في اللانهاية بحسب المستقبل
فنقول النظر في الامور المستقبلة اما ان يكون في وجودها واما ان يكون في تناهيها ولا تناهيها اما النظر في
وجودها فلا شك انها ليست موجودة بالفعل لان الحاصل في المستقبل فهو بعد غير موجود بل هي موجودة بالقوة
ثم لا يخلو اما ان يعتبر حال كون كل واحد واحد من تلك الامور في المستقبل واما ان يعتبر حال كلها فان اعتبرنا كل واحد
واحد من تلك الامور فاما ان يكون كل واحد منها موجودا بالقوة في وقت واحد واما ان يكون كل واحد واحد
موجودا بالقوة في جميع الاوقات فالاول حق والثاني باطل لان الحادث الواحد لا يمكن ان يبقى مستمرا ابدا
واما ان اعتبرنا وجود الكل من حيث هو كل فذلك الاعتبار على وجهين الاول ان يكون ذلك الكل موصوفا بانه ذاتي بان
بعضا منه موجود وهذا القسم يصح من وجه ويبطل من وجه اما وجه بطلانه فان الكل بما هو غير موجود حتى يوصف
بوصف ثبوتي على ما بيناه واما وجه صحته فلان الاحاد التي يفرض لها احاد تحل عليها يصح ان يقال انما يحل على
تلك الماهية ذات شيء موجود ولا يجوز ان يخرج الى الفعل بحيث لا يبقى بعض منها شيء بالقوة والثاني ان يكون ذلك
الكل بحيث يكون كل واحد من المعدودات منه يكون موجودا بالقوة بحسب وقت معين وان لم يكن شيء منها بالفعل

البتة لان الماضي موجود

الاول

الوجه حق

فهذا هو النظر في وجود الاشياء المستقبلة فاما النظر في تناهيها ولا تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال
الاشياء التي في طريق التكوين انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها غير متناهية لا بالفعل ولا
بالقوة واما انها متناهية ابدا بالفعل فلانها يكون ابدا واصلة الى حد معين فيكون بحسب ذلك الحد متناهية
واما انها متناهية بالقوة ابدا فذلك بحسب النهايات الاخرى التي بالقوة بعد النهاية الحاصلة واما غير
متناهية لا بالقوة ولا بالفعل ابدا فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يحصل بعدها شي اخر واعلم
انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما سيحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى
النهاية التي لا يحصل بعدها نهاية اخرى غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة واذا عرفت ذلك صح ان يقال
ان ما لا نهاية له موجود بالفعل دائما اي من جهة انه غير متناه الى نهاية لا يحصل بعدها نهاية شي اخر ويصح
ان يقال له موجود بالقوة دائما اي من طبيعته دائما شي هو بالقوة **الفصل الثالث عشر** في
بقية ابحاث اللانهاية وهي خمسة الاول قولنا ما لا نهاية له تارة نعني بها الامور التي يوصف بذلك
تارة نعني بها نفس هذا المفهوم كما اذا قلنا هو عشرون ذراعا تارة ونعني به الخشبة التي هي عشرون ذراعا
وتارة نفس طبيعة هذه الكمية ثم ان بعضهم جعل اللانهاية بالمعنى الثاني جوهرا وهو باطل لوجهين احدهما
ان اللانهاية امر اعتباري نسبي وليس له مفهوم مستقل فكيف يعقل ان يكون موجودا وجوهرا فضلا
عن ان يكون مبدأ لغيره الثاني ان اللانهاية لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب
ان يكون جزؤه مساويا للكل لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون كل واحد
من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب وليس غير متناه
على معنى العدول الذي هو مرادنا البحث الثاني في تفسير قولهم اللانهاية طبيعة عدمية بيانه ان الذي لا نهاية
له لا ينتهي الى زوال طبيعة القوة عنه بل طبيعة القوة محفوظة دائما فيكون ما لا نهاية له ثباته وحقيقته
متعلقة بالقوة والقوة متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل ويخرج منه ان ما لا نهاية له لا
يكون كلا وجملة لان الكل صورة او ذو صورة واللانهاية طبيعة عدمية البحث الثالث الجسم الذي لا
نهاية له يستحيل ان يكون متحركا لانه اما ان يكون غير متناه من كل الجهات او من بعض الجهات فان كان
من كل الجهات لم يخل منه مكان حتى ينتقل اليه وان كان من بعض الجهات فهو باطل من ثلاثة اوجه
الاول ان تناهيه من ذلك الحد ان كان مقتضى طبعه وجب ان يكون متناهيا من سائر الجهات
لان الطبيعة الواحدة تتساوى فعلها من كل الجوانب وان كان بالقسر فذلك القاسر اما ان افاده ذلك
الحد بان قطعه فلا يكون ذلك الانتهاء الى فضاء بل الى مقطوع من جنبه فلا يكون هناك مكان يتحرك اليه

وهيسح ان يقال انها ابدا غير متناهية بالقوة ح

انها

واما ان [illegible] افاده حده واحد من غير قطع منه شيئا كما يجعل الجسم المتناهي صغيرا بالتكثيف وكبيرا بالتسخين
فيكون من شان ذلك الجسم ان يصير متناهيا بذلك القاسر وغير متناه بمقتضى طبعه وسنبين فيما بعد
ان ذلك ممتنع الثاني انا سلمنا انه يمكن ان يكون محدودا من جانب دون جانب لكنه اذا انتقل الى الجهة
الفارغة لم يخل اما ان يخلي من جهة المقابل لها الفارغة او لم يخل فلم ينتقل لكنه ازداد من ذلك الطرف ولان
اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية الثالث تلك الحركة لا يمكن ان يكون طبيعية لان الطبيعي هو الذي يطلب
اينا طبيعيا وقد اثبتنا وكل حد فهو محدود والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له واذا لم يكن ان يكون طبيعيا لم
ايضا قسريا لان القسر على خلاف الطبيعة فحيث لم يكن طبيعة لم يكن قسر البحث الرابع الجسم الذي لا نهاية
له لا يكون لاجزائه حركة طبيعية لان الجسم لو كان غير متناه من كل الجهات لم يكن ما عنه الحركة مخالفا لما اليه
فلا يعقل حركة طبيعية وان كان غير متناه من بعض الجهات حتى يكون الجزء يتحرك اذا كان خارجا عن الحد فلا
حيز لذلك الجزء انما يتحرك الى المكان مطلوب له بالطبع وهو الذي يطلبه الكل ايضا لكن الكل لا يطلب مكانا
بالطبع اذ ليس له محيط حتى يطلبه وليس مطلوبه البعد الخلاء على ما سيظهر فاذن ليس للكل حيز مطلوب
فليس للجزء ذلك ايضا لتشابه طبيعتهما فاذن الاجسام التي لاجزائها حركات طبيعية الى الجهات
محدودة كلها متناهية البحث الخامس الجسم الذي لا نهاية له يجب ان يكون فعله وانفعاله واقعين لا في
زمان ومتى كان الفعل والانفعال زمانيين فالجسم متناه اما انه لا يجوز ان يكون الجسم الغير المتناهي فاعلا
فعلا زمانيا فلان ذلك المنفعل اما ان يكون متناهيا او لا يكون متناهيا فمن شان جزء من المنفعل
ان ينفعل عن جزء من الفاعل فاذا فعل كل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة
ذلك الزمان الى الزمان الذي ينفعل فيه المتناهي عن غير المتناهي كنسبة قوة الغير المتناهي الى قوة المتناهي
اذ الاجسام كلما كانت اعظم صارت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي
لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه فان نسبة انفعال جزء منه الى انفعال
الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الاصغر
اسرع من انفعال الجزء الاكبر اذا كان العضو مقتضيا للسرعة فيكون اسرع من الكائن لا في زمان
واذا عرفت ذلك من جهة الفعل فكذلك تعرف مقابله من جهة الانفعال فمعلوم من هذا ان الاشياء
التي ينفعل بعضها من بعض فعلا زمانيا وكانت كلما عظمت ازدادت قوة ~~[illegible]~~ والصورة وان كانت
لا تشتد في جوهرها على ما سيأتي فانها تشتد في تاثيرها فانه وان لم يجز ان تكون الصورة التي هي النار
تشتد وتضعف ولكنها في ضعفها يكون اقوى وليست هي الزيادة زيادة الشي في الجوهر بل زيادة الاثر

فان لم يكن ح

فان كان متناهيا ح

والمقدار وقد جرت العادة بان يعقب هذا الموضع ببيان ان القوى الجسمانية متناهية الآثار ونحن اخرناها
الى باب القوى والصور ويليق بهذا الموضع الكلام في انقسام الاجسام ولكنا اخرناه الى باب
الجسم لانه اليق بذلك من حيث ان الانقسام الذي بالفعل انما يكون بسبب المادة لا بسبب الكم على ما بيناه
ولما فرغنا عن احكام الكم من حيث هو كم وخواصه وجب ان نبحث بعد ذلك في احكام اقسام الكم اما
الكم المنفصل فاثبات وجوده وبيان عرضيته قد مر في باب الوحدة والكثرة فبقي علينا في هذا الموضع ان
نتكلم في احكام اقسام الكم المتصل اما الزمان فقد اخرنا الكلام فيه الى باب الحركة لانه بها اليق واما الآن
فلنذكر اولا الاحكام المشتركة بين الثلاثة الباقية ثم نخوض ثانيا في بيان ما يختص بكل واحد منها

الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة وهي اربعة البحث الاول المقدار لا يوجد في الخارج مفارقا
عن المادة خلافا لاصحاب الخلاء والدليل عليه قلت وان المقادير المتواردة على الجسم لا شك انها حالة في
المادة فلو قدرنا مقدارا مجردا فذلك التجرد اما ان يكون لماهيته او للوازم الماهية او لما لا يلزم تلك
الماهية فان كان ذلك الاستغناء لنفس تلك الماهية او للوازمها وجب ان يكون كل مقدار غنيا عن
المادة ولو كان كذلك لاستحال ان يوجد شيء منها حالا في المادة لان الغني بذاته عن الشيء يستحيل ان
يعرض له بسبب ما يغيره محتاجا اليه فان قيل اليس ان الحيوانية محتاجة الى الناطق في بعض المواضع ثم
لا يلزم احتياجها اليه في بعض المواضع احتياجها اليه مطلقا فههنا ايضا لا يلزم من احتياج البعد الى
الموضوع في موضع حاجته اليه في كل المواضع اجاب الشيخ عن هذا بان قال البعد الذي ينقسم في الجهات
الثلاث طبيعة نوعية محصلة وكذلك السطح والخط والطبيعة النوعية المحصلة لا تختلف باختلاف المقارنات
فاما الطبيعة الجنسية فانها تتفصل بفصول تلحق تلك الماهية ويكون العقل متصفيا للحوق خاص بكل في العقل
تصوره فان مجرد المفهوم من امر يقبل الانقسام مفهوم غير محصل بل انما يتم بسبب ما يلحقه من الفصل وهو انه
قابل للانقسام في جهة او في جهتين او في الكل فاما كون البعد بعضه قائما لا في مادة وبعضه قائما بالمادة
فليس بتنوع للبعدية فيجب ان لا يختلف لوازم هذه الطبيعة وللقائل ان يقول انا نورد النقض على
قولكم الشيء اذا احتاج الى شيء في موضع وجب ان يحتاج اليه في كل المواضع فانا بينا ان الجنس يحتاج الى
الفصل المعين في موضع ولا يحتاج اليه في موضع آخر مع ان ماهية الجنس واحدة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ايضا ان يحتاج البعد الى الموضوع تارة وان لا يحتاج اليه اخرى فاما ان الطبيعة الجنسية طبيعة غير محصلة والطبيعة
النوعية طبيعة محصلة فبتقدير صحة هذا الكلام لكان ذلك فرقا في غير محل الجمع فالاولى في الجواب ان يقال ان الجنس
يحتاج الى فصل يقومه فلا جرم من الحاجة لازمة له ابدا فاما تعين الفصل فليس من جانب الجنس بل من جانب

نخوض ص

وهي الخط والسطح والجسم ص

بحيث يكون ن ح

الفصل

الفصل كما بيناه في باب الماهية فاندفع الاشكال ولنرجع الى التقسيم فنقول ان كان ذلك التجرد لامر عارض
فلا يخلو اما ان يكون المقدار حالا في ذلك الامر او ذلك الامر يكون حالا في المقدار او يكونان حالين في ثالث
فان كان المقدار حالا فيه فهو ان كان غنيا عن الموضوع كان المقدار مقارنا للغني عن الموضوع وحالا
فيه فلا يكون مجردا عن الموضوع وان لم يكن ذلك الامر غنيا عن الموضوع كان للمقدار المحتاج الى الموضوع
حالا فيما يحتاج الى الموضوع فيستحيل ان يكون المجموع غنيا عن الموضوع وباطل ايضا ان يكون ذلك الامر
حالا في المقدار فان المقدار الذي كان لذاته محتاجا الى الموضوع استحال ان يصير غنيا عنه بسبب ما يعرض له وان
كان غنيا عنه لذاته استحال ان يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بسبب العوارض وباطل ان
يكون ذلك الامر حالا في محل المقدار لانه يكون المقارن ماديا مع انه قد فرض مجردا فثبت ان المقدار لا يتجرد
عن المادة البحث الثاني في بيان المقادير التعليمية ان المقدار وان كان لا يفارق المادة في الوجود الخارجي
الا انه تفارقها في الذهن فانه يمكننا ان نتصور المقدار مع الذهول عن كل المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة
من غير ان نلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ثم انه لا يمكننا ان نتخيل ولا ان
نحس الاجسام الا متناهيا ومتى تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا نهايته وذلك هو السطح فاذا تخيلنا السطح من غير
ان نستصحب معه الجسم ولا عرضا من الاعراض التي تكون في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والخشونة
والملاسة كان المتخيل هو السطح التعليمي ثم اذا تخيلنا السطح متناهيا ونظرنا الى نهايته من غير ان نستصحب معه
السطح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا ثم اذا تخيلنا الخط متناهيا فقد تخيلنا نهايته وهي النقطة واذا نظرنا
اليها من غير ان نستصحب معها الخط الذي هو نهايته فقد جردنا النقطة عن الخط فالحاصل ان هذه المقادير
اذا حصلت في الوهم مجردة عما عداها فهي المقادير التعليمية البحث الثالث في الفرق بين كون الجسم تعليميا وبين
كون الخط والسطح تعليميين قد عرفت مما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين
ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فاما الابعاد الثلاثة فيمكننا تخيلها بالاعتبارين اعني ان نتخيلها لا بشرط
ان نلتفت معها الى المادة وان نتخيلها بشرط ان لا يكون معها مادة فاما السطح فلا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا
يكون معه جسم لانك اذا تخيلت السطح فلا بد وان تتخيله على وضع خاص وتتوهم له جهتين [illegible]
ايضا لا بد ان يلتقي جانبين متغايرين فيكون المتوهم ذا حدين فيكون المتوهم جسما لا سطحا وبهذا البيان
يظهر انه لا يمكن تخيل الخط بشرط ان لا يكون في السطح ولا تخيل النقطة بشرط ان لا يكون في الخط فاذن
الخط والسطح والنقطة لا يمكن تخيلها بشرط ان لا يكون معها غيرها ثم يمكن تخيلها لا بشرط ان يكون معها غيرها
واما الابعاد الثلاثة فيمكن تخيلها بالاعتبارين جميعا البحث الرابع في بيان عرضية هذه الامور اما بيان عرضية الجسم فمن

[illegible]

وجهين آحدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه فهو عرض والثاني ان الجسم البسيط اذا انقسم كان نصفه مساويا للكل في الماهية مع كونه مخالفا في المقدار ولو كان المقدار مقوما لكان المختلفان في المقدار مختلفين في الماهية واما بيان وجود الثلاثة الباقية فذلك فرع على بيان وجودها فمن الناس من انكر كونها امورا وجودية لوجهين آحدهما ان السطح عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء ان يفنى الشيء فلا يبقى منه شيء فالسطح اذن امر عدمي وهكذا القول في الخط والنقطة الثاني ان السطح لو كان امرا وجوديا لكان اما متحيزا فيكون قابلا للقسمة في الجهات الثلاثة واما ان لا يكون متحيزا فيكون قائما بالمتحيز فيكون قائما بالمنقسم فيكون منقسما في الجهات الثلاث لان القائم بالمنقسم منقسم وهكذا القول في الخط والنقطة فان النقطة ان كانت عرضا فلها محل وذلك المحل ان كان عرضا آخر تسلسل ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى الجسم فيكون النقطة لا محالة في شيء منقسم فيجب ان يكون منقسمة لكن التالي باطل فاذن النقطة ليست امرا وجوديا واعلم ان كلام هو لا محقق والذي يمكن ان يتمسك به في اثبات هذه الامور انا نجد الاجسام متماسة وليست مماستها بتمام ذواتها فان ذلك هو المداخلة بل مماستها بسطوحها ومن العلوم بالضرورة ان ما به التماس لابد وان يكون امرا وجوديا ليس بشيء لانه يمكن ان يقال ان الذي حدث هو توقى الانفصال وهو امر عدمي والجواب عنه ما ذكرناه فقد مضى في الفصول السابقة واذا ثبت وجود هذه الامور فثبت عرضيتها لانها تزول وتتغير مع بقاء الحقيقة بحالها فانك اذا صببت الماء على الماء فقد بطل ما لكل واحد من السطح المعين وحدث للكل سطح آخر ثم اذا فرقته مرة اخرى فحينئذ يزول ذلك السطح الواحد ويحدث سطحان آخران غير اللذين عدما اولا لاستحالة اعادة المعدوم مع ان حقيقة الجسم وطبيعته باقية بحالها فعلمنا ان ذلك السطح عرض وبمثله تثبت عرضية الخط والنقطة الفصل الخامس عشر فيما يخص كل واحد منها من المباحث وهي اربعة البحث الاول في ان الجسمية من توابع المادة واعلم ان المقدار المعين لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لكان كل جسم على ذلك المقدار ولانا بينا ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب الفاعل فان الفاعل اذا اعطى الصورة الجسمية مقدارا معينا ثم اعطاها مقدارا آخر فذلك انما يكون بان يمتد الصورة الجسمية الى جانب وينقبض من جانب آخر وما كان كذلك كان قابلا للفصل والوصل فتكون الصورة الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل وذلك محال فبقي ان يكون المقدار المعين بسبب المادة لكن لا مطلقا والا لوجب التشابه المذكور بل بسبب احوال عرضت للمادة لاجلها تخصص استعدادها لقبول ذلك المقدار دون ساير المقادير واعلم انه وان كان الامر على ما بينا الا ان المقدار يفارق المادة في الوهم واما الصورة فانها لا تفارقها لا في الوهم ولا في الوجود البحث الثاني في السطح اعلم ان للسطح اعتبارين آحدهما كونه قابلا للفرض بعدين متقاطعين على زاوية قائمة وكونه كذلك انما كان بسبب كونه نهاية للجسم الذي هو قابل لفرض الابعاد الثلاثة فان كون الشيء نهاية لقابل الابعاد

الثلاثة

الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا لانه نهاية مطلق مقتضاه ان يكون قابلا للفرض بعدين واعلم ان السطح بهذا الاعتبار ليس بمقدار بل هو من باب المضاف الذي لا يكون الا مقدارا واعلم انه فرق بين قولنا السطح قابل لفرض بعدين وبين قولنا السطح قابل للطول والعرض فالاول حق والثاني باطل لان السطح هو العرض في الطول نفسه فكيف يحل قابلا للعرض لان قابل الشيء يجب ان يكون مغايرا لمقبوله الاعتبار الثاني للسطح كونه بحيث يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة وهو بهذا الاعتبار كم واما بيان ان السطح الواحد والخط لا يكون موردا للاستقامة والانحناء فسياتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات البحث الثالث من احكام النقطة وهي ثلاثة الاول انها غير قابلة للانقسام لان النقطة نهاية الخط فلو انقسمت لافترض لها جزءان ولكان الجزء الآخر من الخط ولكان الجزء الاخير هو النهاية فاما الجزء الذي قبله فلا يكون نهاية لان بعده شيئا آخر فاذن نهاية الخط غير متجزية وبهذا يثبت ان الخط لا يتجزى في العرض والسطح لا يتجزى في العمق الثاني الذي يقال النقطة يرسم بحركتها الخط فهو للتفهيم لا للتحقيق لوجهين اما اولا فلان حركة النقطة يكون لا محالة في شيء او على شيء فذلك الشيء يكون قابلا لان يتحرك فيه فيكون جسما او سطحا فيكون بعض الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لوجودها واما ثانيا فلان الشيء اذا ماس شيئا وفارقه فان حاله بعد المماسة كحاله قبلها فاذا كان الاثر لا يبقى بعد زوال المماسة استحال ان يحصل الامتداد من اجزاء المماسة الثالث النقط اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت بكليتها كلية الطرفين فهي مع احدهما او مداخلتان فيها والمداخلة لا يوجب التقدم وان كانت الواسطة بكليتها ما لقيت بكلية الطرفين بل ببعض منها يلاقي احد الطرفين وببعض آخر يلاقي الجانب الآخر فلزم انقسامها وقد ابطلنا ذلك وبهذا الدليل يظهر انه لا يحصل الخط من تاليف النقط ولا السطح من تاليف الخطوط ولا الجسم من تركيب السطوح وبهذا تبين انه يستحيل ان يكون بين الخطوط والسطوح نسبة او بين السطوح والاجسام نسبة اصلا البحث الرابع في رسم النقطة قال اوقليدس النقطة شيء لا جزء له فقيل ليس غرض اوقليدس من ذلك الا تمييزها عن المقادير ولا شك ان النقطة تتميز بالوصف المذكور عن المقادير فاما من اراد ذكر رسم يميز النقطة عما عداها فلا بد وان يزيد في هذا الرسم شيئا لا يدخل فيه ذات الباري تعالى والوحدة فمنهم من قال النقطة شيء ذو وضع لا جزء له والباري تعالى والوحدة لا وضع لهما ولا اشارة اليهما ومنهم من رسمها بكونها نهاية للخط فاما بيان ان النقطة هل تتحرك ام لا تتحرك فاخرناه الى باب الحركة وقد بقي علينا من مباحث الكم المتصل امر المكان فانه عبارة عن السطح الحاوي فلنتكلم فيه الفصل السادس عشر في اثبات المكان اعلم ان الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض خواصه ولوازمه وان كان مجهول الوجود والماهية وح يكون كل واحد منهما مطلوبا والمكان من هذا الجنس لان المفهوم منه عند الجمهور انه امر يتحيز الجسم [illegible]

ينتقل منه واليه الحركة وان يكون فيه ثم اختلفوا في ان هذا الامر هل له وجود ام لا فبعضهم انكر وجوده فقال لاجل ان القول بوجوده يؤدي الى محالات اربعة الاول لو كان المكان موجودا لكان اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون جسما او لا يكون فان كان جسما فهو باطل لثلاثة اوجه اما اولا فلان كل جسم محتاج الى المكان فلو كان المكان جسما لاحتاج الى المكان ايضا ويلزم منه التسلسل واما ثانيا فلان كل مكان فالمتمكن يداخل فيه فلو كان المكان جسما لكان الجسم المتمكن مداخلا الجسم وذلك محال واما ثالثا فلانه لو كان جسما فاما ان يكون بسيطا او مركبا وليس شيء من البسائط والمركبات يمكننا ان نشير اليه فنقول انه هو المكان وهو باطل ايضا ان يكون جوهرا غير جسم لوجهين اما اولا فلان المكان مطابق للمتمكن ويستحيل ان يكون مطابق الجسم جوهرا معقولا واما ثانيا فلان كل مكان فاليه اشارة ولا شيء من الجواهر المعقولة اليه اشارة فلا شيء من المكان بجوهر معقول وباطل ان يكون عرضا لانه اما ان يكون قائما بالمتمكن او بغيره والاول باطل لوجهين اما اولا فلانه لو كان عرضا للمكان منتقلا مع المتمكن فحينئذ يكون المتمكن منتقلا مع المكان لا من المكان ولا اليه هذا خلف واما ثانيا فلان العرض يكون موجودا في المحل ولا يكون المحل موجودا فيه فيلزم ان لا يكون الجسم موجودا في المكان بل يكون المكان موجودا فيه وهو باطل ان يكون حالا في غير المتمكن لان المتمكن اسم مشتق من المكان فلو كان المكان عرضا قائما بجسم اخر للمكان المتمكن ذلك الشيء لان العرض متى قام بالشيء اشتق للمحل من اسم ذلك الاسم كالابيض والاسود فكان يجب ان يكون المتمكن هو الحاوي لا المحوي وذلك باطل الثاني ان المكان لو لا بد منه للحركة لكان لا يخلو اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وذلك باطل لان المكان قد يوجد مع عدم الحركة واما ان تكون الحركة محتاجة الى المكان وقد ثبت ان ما يحتاج اليه الشيء هو احد العلل الاربع فاما ان يكون علة فاعلية للحركة وهو باطل لان كل حركة تحصل فلها علة فاعلية غير المكان واما ان يكون علة عنصرية وهو ظاهر الفساد لان العلة العنصرية للحركة هي المتحرك لا المكان واما ان يكون علة صورية وهو ظاهر الفساد واما ان يكون علة غائية وهو باطل لثلاثة اوجه اما اولا فلان العلة الغائية يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب حصوله قبل الوصول الى الغاية واما ثانيا فلان المكان لو كان كمالا يشتاق اليه المتحرك لكان من كمالات الاشياء ان تحصل في امكنتها قالوا واما ثالثا فلان الكمال منه خاص ومنه مشترك والخاص هو صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك ولا صورة الحركة واما المشترك فانه يكون للشيء ولغيره والمكان عندكم خاص الثالث لو كان الجسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها متحركا معها ولكان لمكانها مكان الى غير النهاية واتصال محال فالمقدم مثله الرابع ان حركة الجسم عبارة عن الانتقال والاستبدال القرب والبعد ولكان هذا الاستبدال قد يقع للجسم كذلك

يقع للسطح والخط والنقطة ولو كان هذا الانتقال يوجب للجسم مكانا لاوجب ايضا للنقطة مكانا ولكن ذلك محال لوجوه ثلاثة اما اولا فلان مكان الشيء يجب ان يكون مساويا له حتى لا يسع غيره والمساوي للنقطة نقطة فاذن مكان النقطة نقطة ثم ليس احدى النقطتين بان يكون مكانا للاخرى اولى من العكس فحينئذ يلزم ان يكون لكل واحد منهما مكانا للاخرى فيكون كل واحد منهما حالا ومحلا هذا محال اما ثانيا فلان كل ما له مكان فلا بد وان يكون له مكان طبيعي ومكان غريب ويكون له لا محالة ميل الى المكان الملائم وميل عن الغريب والميل هو الثقل والخفة فيلزم ان يكون للنقطة ثقل او خفة وذلك محال واما ثالثا فلان النقطة كالعرض امر عدمي فيستحيل ان يكون له مكان فهذا جملة شبه منكري المكان والجواب عن الاول وهو ان المكان عرض قائم بغير المتمكن فانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وقولكم اذا كان المكان حالا في شيء اخر وجب ان يكون اسم المتمكن ثابتا لذلك الشيء فنقول ان اشتقاق الاسم للمحل من اسم الحال قضية غير عقلية حتى يجب وجودها لا محالة فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض واما المتمكن فلا نسلم انه مشتق من المكان ... ولكن من الجائز ان يكون الاسم للجسم من الوصف الحال في الجسم الاخر كالعلم فانه في العالم ويشتق منه الاسم للمعلوم والجواب عما ذكروه ثانيا ان الحركة محتاجة الى المكان ولكن لم قلتم ان كل ما يحتاج الشيء اليه لا بد وان يكون احد الاقسام الاربعة فان الاثنين محتاج الى الواحد مع ان الواحد ليس فاعلا له ولا عنصرا ولا صورة ولا غاية بل هذا النوع من التقدم يسمى التقدم بالطبع والجواب عما ذكروه ثالثا ان النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه والجواب عما ذكروه رابعا انه انما يلزم لو قلنا ان الانتقال سواء كان بالذات او بالعرض يوجب المكان ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات وهو ان يفارق ما يحيط به مفارقة ناشئة عن ذاته لا بسبب لزومه لمفارق غيره هو الموجب للمكان واما السطح والخط والنقطة فانها في المفارقة ليست مستقلة بل تابعة للجسم فهذا هو الجواب عن شبه المنكرين لوجود المكان والذي يدل على وجوده امور ثلاثة الاول ان الانتقال فانه عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد الانتقال وان لم يحصل التغير في الجوهر والكم والكيف وسائر الاعراض وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغير في تلك الامور فعلمنا ان الانتقال هو التغير في الاين اي هو تغير في نسبة الى المكان وذلك يوجب وجود المكان وثانيها ان نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم اخر حيث هو والبديهة تقتضي ان يكون هناك شيء متعين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان الذي كان للاول ثم صار للاخر وثالثها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان والاولى ان يقال العلم بوجود المكان علم بديهي فانه لو سلم كونه استدلاليا لتوجهت الشكوك على تلك الوجوه

الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان قد ذكرنا انا نعني بالمكان ما ينتقل الجسم عنه واليه بالحركة ولا

ان ذلك ح

يشتق

والتبس مع ذلك الجسم بالجسم او فنقول هذا الامر اما ان يكون جزءا من الجسم واما ان لا يكون فلملمن فان كان
جزءا من الجسم فاما ان يكون هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا له ولا شك انه يجب ان يكون مساويا فلا
يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره فهو يشغلها بالانه سار فيه واما ان يكون عبارة عن سطح
جسم يلاقيه سواء كان السطح جسم يكون حاويا له او يكون محويا له واما ان يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه مذاهب خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها ذاهب والحق هو الاخير و
احتج من جعل المكان هيولى بان المكان يتعاقب عليه الاشياء هي المتمكنات والمادة تتعاقب عليها الاشياء هي الصورة
فالمكان هو الهيولى واحتج من جعله صورة بان المكان محدد حاصر والصورة محددة حاصرة والذي يدل على
بطلان المذهبين امور ثلاثة احدها ان المكان قد يترك بالحركة والهيولى والصورة لا يتركان اصلا وثانيها ان
المكان يطلب بالحركة والهيولى والصورة لا يطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب
خشبي ولا ينسب الى المكان فلا يقال باب طاهر والذي تمسكوا به فهو قياس من موجبتين في الشكل الثاني
فان اصله وقالوا المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه اشياء فهو مادة فينتج بعين الكبرى كاذبة
واعلم ان الاشكال في هذه المسئلة في ان المكان هل هو البعد ام لا فلنتكلم فيه

الفصل الثامن عشر

في الكلام على اصحاب البعد زعم هؤلاء ان بين غايات الاناء الى مثلا ابعاد ثابتة يتعاقب
عليها الاجسام وهي المكان ثم منهم من جوز خلوها عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء ومنهم من
منع ذلك ونحن نبطل القول بوجود هذه الابعاد وفي الفصل الذي يليه نبطل القول بالخلاء واعلم ان
اصحاب البعد من زعم ان العلم بذلك ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء انما حصل في الاحياز
التي بين اطراف الاناء ومنهم من احتج على اثباتهم فلهم في هذا الاحتجاج طريقان احدهما ان يتوصل الى
اثبات مذهبهم ان المكان هو البعد والاخرى ان يحتجوا على فساد قول اصحاب السطح ثم يلزمون من ذلك
صحة القول بالابعاد اما الطريق الاول فمن وجهين احدهما ان اختلاط البسائط قد يكون سببا لاشتباه
بعضها بالبعض وانما يزول ذلك الاشتباه برفع شيء من تلك المختلطات حتى لا يبقى الا ذلك البسيط
فكذلك هنا نجرد عن تلك الاشياء والبعد الذي نجده اذا عريناه من هذا الباب فانا اذا توهمنا خروج الماء
من الاناء وعدم دخول الهواء فيه لزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا و
ذلك يوقن ان ذلك البعد ايضا كان موجودا عند ما كان فيه ماء او هواء وثانيها ان كون الجسم في المكان
ليس لسطحه فقط بل لجميعه فيجب ان يكون ما ينطبق عليه لكن المتمكن جسم ذو ابعاد ثلاثة فالمكان يجب ان يكون ذا
اقطار ثلاثة واما الطريق الثاني فمن وجوه خمسة احدها ان المكان لو كان سطحا محيطا بسطح الجسم لكانت الحركة

ومنهم ح

١٣ ايضا ح

عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح آخر ثم الطائر الواقف في الهواء او الحجر الواقف في الماء عندما
يجري الماء والهواء عليهما يجب ان يكونا متحركين لان الذي هو مكان لهما قد تبدل عليهما ولما لم يكن الطائر
الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء متحركين بل ساكنين وكل ساكن فسكونه في مكان واحد وليسا الا بين
لسطح واحد فليس هناك ما يومي بسكونهما فيه سوى البعد الذي يشغلانه الذي لا يتحرك ولا يتبدل بوجه يكون ثابتا
ابدا على حالة ثانيها ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد يتحرك بوجه ما ويزول
ثالثها ان الناس يصفون المكان بالفراغ والامتلاء ولا يصفون السطوح بذلك ورابعها انا لو جعلنا
المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي لم يكن لاجزاء الاجسام مكان وذلك محال ولو جعلنا
عبارة عن البعد كان لاجزاء الاجسام مكان فهذا الذي قلناه اولى وخامسها ان النار في حركتها الى
فوق والارض في حركتها الى السفل يطلب مكانا بالكلية ومحال ان يطلب نهاية الجسم الذي فوقه او تحته فان النهاية
محال ان يلاقيها كلية الجسم فاذن المطلوب هو البعد على الترتيب والجواب اما الذي ذكروه اولا فنقول
لا شك انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد ولكن الذي فرضتموه محال عندنا واللازم من المحال لا يجب ان
يكون صحيحا بل يجوز ان يكون محالا واما قولهم ان الجسم يتعلق المكان لا بسطحه بل بجميعه فنقول ما الذي
تعنون بكون الجسم مقتضيا للمكان فان عنيتم به ان الجسمية يصح ان يحيط بها جسم آخر فذلك مسلم ولا يلزم منه
مقصودكم وان عنيتم به ان كل بعد من جسمية يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الاول واما الذي ذكروه ثالثا
من الطير الواقف في الهواء فنقول ان عنيتم بالسكون ان لا يتبدل نسبته الى الامور الثابتة
فهو بهذا المعنى ساكن ولكن لم قلتم ان السكون بهذا المعنى يتعلق الاستقرار في مكان واحد وان عنيتم بالسكون
نفس الاستقرار في مكان واحد فهذا الجسم ليس بساكن ولا متحرك وهم لم يقيموا دليلا على امتناع ذلك وكيف
نشرح وجه المكان في باب الحركة واما الرابع فنقول مسلم ان المكان لا يتحرك بذاته اما انه لا يتحرك بالعرض فهو غير مسلم
ولا مشهور وكيف والجمهور الجرة مكانا لما ويرون حركتها واما الخامس فنقول ان الامور المبنية على العرف
والعادات لا يصلح ان يعول عليها في العقليات وايضا فانهم لا يمتنعون من ان يقولوا ان البسيط الذي
هو داخل الجرة ملاء او فارغ واما السادس فنقول ان برهان قام على ان لكل جسم مكانا لاجل البعد مكانا
نعم لكل جسم مكانا ووضع وللفلك الاقصى وضع وحركته وحركة في الوضع على ما سنبينه فاما ان يكون لكل جسم
مكان لا محالة فذلك مما لم يثبت اصلا واذا لم يثبت ذلك لم يلزم من الحكم بان المكان هو البعد لا يخرج الجواب
عما ذكروه سابقا من ان طلب النهاية ممتنع فنقول ان طلب النهاية على وجهين احدهما ان يطلب الجسم ان يدخل في نفس
السطح وذلك محال والاخر ان يطلب ان يلاقيه الا انه ملاقاة المحيط بمعنى ان هذا المعنى يتحقق مع القول بكون النهاية

٦ للاشارة ح

٧ السطح

٧ بل انما يلاقيها نهاية الجسم الكل ح

١٧ الذي ذكروه ثانيا ح

١١ الذي ذكروه ثالثا ح

١٣ ان المكان يجري عليه (؟) ... الذي ذكروه ح

١٢ الذي ذكروه رابعا من ان المكان يجب ان لا يكون شيئا لا يتحرك ح

حركة ما

مكانا واذ قد فرغنا عن حل شبههم فلنذكر ما يدل على فساد قولهم فنقول لو كان المكان بعدا والجسم بعدا آخر فاذا حصل الجسم فى ذلك البعد فلا يخلو اما ان يبقى البعدان او لا يبقيا او يبقى احدهما دون الآخر فان لم يبقيا فهذا عدم التمكن والمكان عند ما يكون التمكن فى المكان هذا خلف وان لم يبق احدهما لزم عدم التمكن عند حصوله وكلاهما محال وان بقى البعدان فاما ان يتحدا وقد ابطلناه او لا يتحدا بل يكون كل واحد منهما باقيا متميزا عن صاحبه وهذا هو الذى ذهب اليه اصحاب البعد فنقول ان ذلك محال من وجوه اربعة احدها انه يلزم اجتماع البعدين متماثلين الماهية فى مادة واحدة وحينئذ لا يتميز احدهما عن الآخر بشىء من الذاتيات ولا بشىء من العوارض سواء كانت لازمة او مفارقة لانه متى اجتمع المثلان فى مادة واحدة فليس بان يعرض العارض لاحدهما اولى من ان يكون هو بعينه عارضا للآخر فاذن يكون عارضا لهما جميعا واذا كان ذلك العارض مشتركا بينهما استحال ان يكون سببا للتميز فاذن البعدان لا يتميز احدهما عن الآخر بخصوصية شخصية فاذا ارتفع التميز ارتفعت الاثنينية وحصل الاتحاد وقد ابطلناه فان قيل يتميز احدهما عن الآخر بكون احدهما حالا فى الجسم والآخر حالا فيه الجسم فنقول ان البعدين المتماثلين ليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس ويعود الالزام المذكور الثانى انه لا معنى للبعد الشخصى الا البعد الذى بين طرفى هذا الاناء فلو جاز ان يكون البعد الموجود بين طرفى هذا الاناء بعدين مع ان الماهية واحدة والاشارة الحسية اليهما واحدة بل ليس من ان يكون شخصين ~~[illegible]~~ اولى من ان يكون ثلاثة واربعة ويلزم منه تجويز ان لا يكون الشخص الواحد المشار اليه واحدا بل اشخاصا غير متناهية فان قيل انا انما حكمنا بان الموجود بين طرفى هذا الاناء بعدان لانا لما قدرنا خروج الماء من ذلك الاناء وعدم دخول جسم آخر فيه وجدنا فيه بعدا فلما دخل الماء علمنا انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولم يوجد مثل هذا الطريق فى الانسان الواحد حتى يلزمنا ان نقول هذا الشخص ليس واحدا بل اثنين فنقول قد بينا ان فرض عدم دخول جسم آخر فى الاناء عند خروج الماء منه محال فيكون المبنى عليه فاسدا واما الآن فنقول هب ان هذا الفرض ممكن ولكنا بهذا الفرض نستفيد ان الواحد فى الماهية وفى الاشارة الحسية قد لا يكون واحدا بالشخص بل يكون اشخاصا واذا جوزنا ذلك فهب ان هذا الطريق لم يوجد فى الانسان المشار اليه ولكن مع ذلك لا يمكننا ان نقطع بكونه انسانا واحدا لانه وان لم يوجد ذلك الطريق فلعل هناك طريقا آخر به يعرف كون ذلك الانسان المشار اليه انسانين وان كنا ما عرفنا ذلك الطريق فثبت ان ما قالوه يوجب الشك فى وحدة جميع الاشخاص الثالث انا نشاهد الاجسام متمانعة عن التداخل والمقتضى لهذا امتناع تداخلها هو ان يقتضى كل واحد منها فى حيز ما غير حيز الآخر وهذا الحكم لا يثبت الا فى الشىء الذى لذاته حصول فى الحيز والجهة لان الذى لا يكون له حصول فى حيز وجهة استحال ان يقتضى ان يكون حصوله فى جهة غير جهة

جاز ان يكون الشخص الذى اشار اليه شخصين وان كانت الماهية واحدة والاشارة واحدة ح

الشىء الآخر والشىء الذى يكون له لذاته لا لغيره حصول فى الجهة هو المقدار لا الهيولى ولا الصورة ولا سائر الاعراض اما الهيولى فلانها فى حد ذاتها مجردة عن الوضع والجهة كما ستعرف واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء الصورة الجسمية بحالها فعلمنا ان الصورة الجسمية ليست فى حد ذاتها شاغلة للحيز واما سائر الصور والاعراض فظاهر من امرها انها لا تشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار واذا كان امتناع المداخلة حكما حاصلا بالذات للمقدار وبالعرض لغيره علمنا ان المقادير متمانعة من الدخول الرابع كل بعدين فهما لا محالة اكبر من بعد واحد وكل بعد اكبر من بعد آخر فهو اعظم منه لان زيادة المقدار على المقدار يوجب العظم فلو كان بين نهايتى الاناء بعد آخر سوى بعد الجسم لكان مجموعهما اعظم من البعد الواحد ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان مجموعهما هو الذى بين النهايات وذلك بعينه قدر كل واحد منهما وللقائل ان يقول متى يكون البعدان اعظم من البعد الواحد عند تداخلهما او لا عند تداخلهما والاول باطل لان البعدين يكونان اعظم من البعد الواحد اذا كانت الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر حتى كانا كذلك لم يكونا متداخلين وان قلتم ان البعدين يكونان اعظم من البعد الواحد اذا لم يتداخلا فهذا مسلم ولكن لم قلتم انه يحصل هذا التداخل وهل النزاع الا فيه فالحاصل انه لا يمكن بيان كون البعدين اعظم من البعد الواحد الا بعد بيان امتناع تداخلهما فلو بينا امتناع تداخلهما بوجوب كون مجموعهما اعظم من كل واحد منهما لزم الدور فهذا ما عندى فى هذا الموضع

الفصل التاسع عشر فى الرد على القائلين بالخلاء

اصحاب الخلاء على قسمين فالاكثرون منهم زعموا ان الخلاء ليس امرا وجوديا ولكن بعضهم بعبارة لا توهم كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فهذه عبارة محصلة للمقصود غير موهمة كون الخلاء امرا وجوديا واما الذى يتوهم من ان بين ذينك الجسمين ابعادا هى امور وجودية فذلك وهم باطل كما ان الذى يتوهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل عند الحكماء ومن الناس من سلم ان الخلاء امر وجودى وزعم ان الابعاد الثلاثة اذا حلت فى المادة حصل الجسم من ذلك وان لم تحل فيها كان ذلك خلاء ونحن نذكر اولا ما يفسد القول الاول خاصة ثم ما يفسد القول الثانى خاصة ثم ما يفسدهما جميعا فالذى يدل على فساد المذهب الاول ان نقول الجسمان اللذان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما بحيث يملأه ذراع وقد يكون بحيث لا يمتلئ بالذراع الواحد وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد والذى بين جسمين آخرين قد يكون مخالفا لما بين الجسمين الاولين فى احتمال الاجسام العظيمة والصغيرة وليست هذه الاحكام احكاما وهمية كاذبة فان اتساع ما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع وتارة لما هو اقل منه او اكثر امر حاصل ممكن الوقوع بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العالم فانها امور كاذبة وهمية ممتنعة الوجود والذى يدل على فساد المذهب الثانى ان الاول من الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره فانا نقول ما بين المفروضين

ما فرضنا امتناع ح

بل واقع ح

مقدره

ان الخلاء الذي بين السماء والارض اضعاف الخلاء الذي بين قدمين وقبول المسح والتقدير من خواص الكم فالخلاء اذاً
كم فاما ان يكون كماً منفصلاً او متصلاً والاول باطل لوجهين اما اولاً فلان الكم المنفصل حصوله من اجتماع الوحدات
الغير القابلة للانقسام فكان يستحيل ان يحصل فيه الجسم القابل للانقسام ابداً واما ثانياً فلان الكم المنفصل غير ذي
وضع ومكان الجسم يجب ان يكون ذا وضع فالخلاء اذن كم متصل فاما ان يكون كماً متصلاً بالذات واما ان يكون
كماً متصلاً بالعرض فان كان كماً متصلاً بالذات ولا شك انه كم ذو وضع فاذن الخلاء مقدار ومتى كان كذلك
استحال ان يوجد الا في المادة لما مضى ومتى كان كذلك كان الخلاء جسماً فكان الخلاء ليس بخلاء وان كان كماً
متصلاً بالعرض فلا يخلو اما ان يكون الخلاء حالاً في المقدار او المقدار حالاً في الخلاء او الخلاء والمقدار يكونان
حالين في ثالث فان كان الخلاء حالاً في المقدار فهو حال لا محالة في المادة فكان الخلاء ملاء وهكذا القول ان فرض
الخلاء حالاً في محل المقدار واما ان فرض الخلاء محلاً للمقدار كان الخلاء جسماً لانه لا معنى للجسم الا الذي هذا شأنه
فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فاذن القول بالخلاء باطل الثاني ان الابعاد المفارقة اما ان يكون متناهية
او غير متناهية والقسم الثاني قد ابطلناه فتعين القسم الاول وهو كون تلك الابعاد متناهية وكل متناه فله حد
او حدود وكل ما كان كذلك فهو مشكل وذلك الشكل ان كان لذاته كان شكل جزئه مساوياً لشكل كله لاشتراكهما
وكلها في الطبيعة النوعية مع ما ثبت من وجوب اشتراك المشتركين في الماهية في لوازمها ولو كان ذلك لما كان ذلك
الشكل حاصلاً له فاذن لو كان لذاته يقتضي شكلاً لما كان ذلك الشكل حاصلاً له هذا خلف ومحال ان يكون
ذلك الشكل بسبب الفاعل والا لكان المقدار الواحد بعينه مستعداً لقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك
محال فبقي ان يكون ذلك الشكل بسبب المادة فاذن ذلك المقدار مادي والمادة الموصوفة بالمقدار يلزم ان يكون جسماً
فاذن الخلاء جسم هذا خلف واما الذي يدل على فساد القولين فعلى وجهين احدهما ادلة عقلية والثاني علامات طبيعية
اما العقلية فثلاثة الاول الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون ساكناً او متحركاً والتالي محال فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان الخلاء لا يخلو اما ان يكون متشابه الاجزاء واما ان لا يكون ومحال ان لا يكون متشابه الاجزاء
لان ما به يخالف جزء جزءاً اما ان يكون لازماً لذلك الجزء او لا يكون فان كان لازماً فذلك اللزوم اما لنفس ماهية
ذلك الجزء او لمحله او لحاله ومحال ان يكون لماهية ذلك الجزء لان الخلاء اما ان يكون عبارة عن عدم الاجسام او
يكون عبارة عن الابعاد المفارقة وكيف ما كان فلا اختلاف في مجرد هذا المفهوم ومحال ان يكون لاثر كل في
لان لوازم الماهية مشترك بين افرادها فلو لزم جزءاً من الخلاء لازم لزم كل جزء ذلك اللازم فحينئذ لا يخالف
به جزء جزءاً ومحال ان يكون لامر حل فيه الخلاء لانه يكون ملاء لا خلاء واما ان لم يكن وجه المخالفة لازماً فنفرض
زواله حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة في الخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع بالطبع مطلوباً

وان يكون موضع آخر مهروباً عنه بالطبع لاستحالة ان يكون احد المثلين مطلوباً والآخر متروكاً واذا كان كذلك لم يكن
للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا ثبت انه يستحيل ان يكون له حركة او سكون ارادي فان الارادة
يستحيل ان يخصص احد المثلين بالحكم دون الآخر واذا ثبت ذلك استحال ان يكون له حركة قسرية لان القسر على خلاف
الطبع فاذا لم يكن له ميل طبيعي الى حيز معين استحال وجود القسر الثاني الجسم اذا تحرك في مسافة ملاء كان الجسم
الذي في المسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع وكلما كان اغلظ كانت الحركة فيه ابطأ لان الرقيق شديد الانفعال
عن المدافع الخارق والغليظ شديد المقاومة وهذا ايضاً مما يدل على ذلك واذا ثبت ذلك فنقول
اذا فرضنا الجسم متحركاً في خلاء فتلك الحركة لا بد وان يكون في زمان لان كل حركة في مقدار قطع مسافة وكل مسافة ينقسم
وقطع بعضها قبل قطع كلها فيكون تلك الحركة في زمان فلنفرض ذلك الجسم ايضاً متحركاً في ملاء ولا شك ان زمان
حركته في الملاء اطول من زمان حركته في الخلاء ولا شك ان لزمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية
نسبة فليكن ذلك بالعشر ثم لنفرض ملاء آخر نسبة رقته الى رقة الملاء الكثيفة زمان الحركة الخلائية الى الحركة الملائية
فيلزم ان يكون الحركة في هذا الملاء الرقيق مساوية للحركة في الخلاء لان الملاء الرقيق ليس فيه الا عشر ما في الملاء الكثيف
من المقاومة وقد بينا ان نقصان زمان الحركة التي في مسافة معينة مساو لزيادة لطافة الجسم الذي في تلك المسافة
واذا كانت رقة الملاء الثاني عشرة اضعاف رقة الملاء الاول وجب ان يكون زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة
في الملاء الاول وذلك هو مقدار زمان الحركة في الخلاء فيلزم ان يكون زمان الحركة في الخلاء مساوياً
لزمان الحركة في الملاء وان اخذت الملاء الثاني بحيث يكون نسبة رقته الى الملاء الاول ازيد من نسبة زمان
الحركة الخلائية الى الحركة الملائية الكثيفة لزم ان يكون الحركة في هذا الملاء الرقيق اسرع من الحركة في الخلاء فيلزم
ان يكون الحركة مع العائق مساوية مع الحركة لا مع عائق او اسرع وكل ذلك محال الثالث انا سنبين في باب
الحركات ان الحجر اذا رمي من اسفل الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة محركة الى فوق وتلك القوة انما يبطل بمصادمات
الهواء الذي في المسافة فلو لم يكن في المسافة هواء بل كان خلاء صرفاً لما وجدت المصادمات فكان يجب ان لا يضعف
القوة ولا يبطل فكان يلزم ان لا يرجع الحجر المرمي الى فوق الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علمنا
ان تلك المسافة غير خالية واعلم ان حل هذه الادلة الثلاثة التي ذكرناها مشكل اما الاول فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان
ليس يجب ان كان للشيء الواحد مواضع متشابهة ان لا يلزم ان لا يسكن في كل واحد منها فان ما اشتمل على المواضع ايها
اتفق للجسم الحصول فيه وقف بطبعه ولم يهرب عنه كما ان كل جزء من اجزاء الهواء وجزء من اجزاء الارض في حيز جزء
الارض ولولا هذا لما كان سكون ولا حركة بالطبع هذا الجزء واما يفصل ما يشتمل الاجزاء واما الثاني فلقائل
ان يقول المحال الذي ذكرتموه انما يلزم لانكم اوجبتم الحركة عن ان يكون لها في ذاتها استحقاق للزمان فيه فرضنا

من المقاومة وذلك باطل فان الحركة ماهيتها انها قطع المسافة ولا محالة يكون قطع الجزء سابقا على قطع الكل
فالحركة لذاتها تستدعي لها زمانا ولذلك فان حركة الفلك لها زمان وان لم يكن لها شيء من المقاومات
نعم ما في مسافتها من المقاومة يوجب ان يصير زمانها اطول فطول الزمان انما يحصل بسبب المقاومة واما اصل
الزمان فانما حصل بسبب اصل الحركة واذا ثبت ذلك فنقول ان الزمان الذي يقابل اصل الحركة فهو حاصل للحركة التي تكون
في الخلاء واما الذي يقابل المقاومة فلا شك انه يقل بقلة المقاومة ويكثر بكثرتها واذا تمهد ذلك فنقول لنفرض ان الزمان
الذي يقطع فيه مائة ذراع من الخلاء ساعة واحدة والزمان الذي يقطع فيه مائة ذراع من الماء عشر ساعات فحينئذ
تكون الساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وباقي الساعات بسبب مقاومة الماء فاذا فرضنا ملاء نسبته في الرقة
الى مقاومة الملاء الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة في الملاء فح يكون مقاومة ذلك الملاء عشر مقاومة الماء
فتلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل كونها حركة وتستحق عشر الساعات التسع بسبب ما فيه من المقاومة
في الملاء والزمان الذي تستحقه مقاومة الملاء تسع ساعات فالزمان الذي تستحقه
الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات فلا يلزم من هذا ان يكون الحركة في الخلاء
مساوية للحركة في الملاء واما الثالث فهو لا يدل على وجود الملاء في العالم فضلا عن ان يدل على وجوبه بل يدل على
ان الماء الذي بين السماء والارض ليست خلاء صرفا فاما ان يدل على كونه ملاء بالكلية فلا لان من المحتمل ان يكون
الغالب في هذه المسافة هو الهواء وان كان يتخللها خلاء كثير ثم ان ذلك القدر من الهواء يكفي في تضعيف الميل
القسري بمصادماته وتوقيفاته فهذه شكوك حسنة ذكرها صاحب المعتبر على هذه الادلة النمط الثاني من الادلة على
بطلان الخلاء هو العلامات الطبيعية وفيه وجوه اربعة الاول الاناء الضيق الرأس اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
اذا ملئ ماء فان فتح رأسه نزل الماء وان ضم رأسه لم ينزل فعدم النزول اما ان يكون لعدم ما يقتضي نزوله او
لوجود ما يقتضي عدمه والاول باطل لان طبيعة الماء علة النزول بشرط ان يكون خارجا عن مكانه الطبيعي وهذا
الشرط حاصل هيهنا فعلمنا ان عدم الحركة ليس لعدم المقتضي للوجود فاذن عدمها لوجود المانع وذلك المانع اما
ان يكون خارجا عن القارورة او لا يكون والمانع الخارجي اما ان يكون انسداد المنافذ من تلك الثقب بالاهوية
المحيطة بها واما امتلاء العالم بحيث لم يبق خلاء خارج الاناء والقسم الاول باطل لثلاثة اوجه
اما اولا فلانه كان يجب لو فتح رأس الاناء ان لا ينزل الماء واما ثانيا فلان الثقب متى كانت واسعة
وجب ان لا ينزل الماء لانه يجاوره من الهواء اكثر فان الهواء القليل اذا اقل جميع الماء الذي في الآنية فالهواء
الكثير الملاقي للثقب الواسع اولى واما ثالثا فلانه اذا كان خارج الاناء خلاء فكان يجب ان ينزل الماء
ويندفع الهواء بسبب تلك الاحياز الخالية واما القسم الثاني فهو قول بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاء لامتناع

الخلاء

ان يكون م

ما طبيعته هي انما تقوم

الخلاء اذ ربما كان الملاء حاصلا وان لم يكن واجبا واما ان كان المانع من تلك الحركة ليس خارجا عن
القارورة فذلك انما يكون اذا كان سطح القارورة حافظا لما فيه من الماء مانعا للنزول ثم من المعلوم
انه ليس يحفظ لخصوص كونه ماء بدليل انه لو فتح رأس الاناء نزل الماء فعلمنا انه انما يمسكه لان سطحه ينبغي
ان يماس سطح اي جسم كان او لان سطح الماء ملازم بالطبع لسطح الاصبع الذي لا يتمكن من النزول فيبقى
الماء محبوسا بسبب ذلك وكل ذلك يدل على استحالة الخلاء فان قيل لا يجوز ان يكون العلة في عدم نزول الماء
من الاناء ما ذكرتموه من تلازم سطوح الاجسام لثلاثة اوجه اما اولا فلانه يلزم ان يكون لا ينزل عند اتساع
الثقب واما ثانيا فلانه كان يجب ان يمتنع نزول الزيبق اذا كان الاناء مملوا زيبقا واما ثالثا فلانه اذا كان نصف
الاناء مملوا ماء ونصفه هواء ثم شددنا رأس الاناء وجب ان ينزل الماء لامكان ان ينبسط الهواء الذي فيه
حتى يشغل كل الاناء فنقول اما الاول فغير لازم لان الثقبة اذا كانت واسعة امكن ان ينزل الماء من ناحية
ويصعد الهواء من ناحية اخرى وهو شاهد في القارورة الضيقة الرأس المكبوبة على الماء فانه يضطرب نزول
الماء في رأس الاناء لمزاحمة صعود الهواء واما الثاني فنقول فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة مدافعة الهواء
المجاور للثقب فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق ودخوله
من ناحية من نواحي الثقب كما ذكرنا من قبل وان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل واما الثالث فنقول ان
الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء
الثاني من الوجوه الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر فان الماء يصعد حال خروج
الهواء ومعلوم انه ليس من شأن الماء الصعود فبقي ان يكون ذلك لان سطح الهواء يلازم سطح الماء
فاذا مص الهواء انجذب فتبعه الماء ويشبه ذلك ما يشاهد من ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وما علة ذلك الا تلازم
السطوح وهذا الوجه يتاكد اذا ابطلنا قول من قال الخلاء فيه قوة جاذبة للاجسام او قوة دافعة لها فان قيل
لو ارتفع اللحم لاجل وجوب الملاء لوجب اذا الصقت المحجمة على الحديد ثم مصصناها ان يرتفع الحديد فنقول اذا الصقنا
المحجمة على الحديد ولم يكن بينها وبينه منافذ يدخل الهواء فيها فالهواء اما ان لا يخرج بالمص اصلا او ان يخرج البعض
ينبسط الباقي فيشغل كل المكان ولهذا اذا افرط الانسان في مص القارورة والمحجمة كانت وثيقة انكسرت
ولو كان الخلاء ممكنا لما وجب الكسر للقارورة وكذلك اذا الصقنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه
يرتفع السندان بارتفاع المحجمة الثالث انا اذا ادخلنا رأس انبوبة داخل قارورة ثم احكمنا الخلل الذي بين
عنق القارورة وعنق الانبوبة بشيء يسد الخلل فان جذبنا الانبوبة والحال هذه بحيث لا يدخل الهواء
فان القارورة تنكسر الى داخل وذلك لاستحالة الخلاء وان ادخلنا الانبوبة اكثر الى باطن القارورة بحيث لا

يخرج الهواء عنها انكسرت الى خارج وذلك لان الاناء كان مملوا فاذا ادخلت الانبوبة لم يحتملها فانشق
الاناء الى الخارج الرابع لو امكن الخلاء لجاز في بعض الاوقات ان تجذب القارورة في موضع يكثر فيه الخلاء
فينزل الى [illegible] بسهولة فيندفع الهواء الى الماء لكن الخالية ولا يصعد الهواء الى القارورة حتى يمكن لانزال الشيء فاتت
والبقاع لان الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج الاناء فانه لا يتكلف الصعود اليها ولا التزيق
اتصال اليه واما القائلون بالخلاء فمنهم من ظن في الهواء انه ليس بخلاء صرف لا متداد لو كان
موجودا لكان جسما ولو كان جسما لكان محسوسا بالبصر فلما لم يحس بالبصر علمنا انه ليس بموجود فلاجل ذلك حكموا في الاناء
الذي فيه هواء انه ليس فيه الا الابعاد الخالية وهذا القول ظاهر الفساد لان الزقاق المنفوخة مقاومة للمس فدل ذلك
على كون الهواء جسما ومنهم من سلم ان الهواء ليس بخلاء فقال بل زعم انه ملاء تخلله خلاء وشبههم في ذلك محصورة في نوعين
احدهما تقييدات عقلية والاخرى علامات حسية اما الوجوه العقلية فحجة الاول لو كان العالم ملاء
لامتنعت حركة الاجسام فيه لان الجسم اذا انتقل فاما ان ينتقل الى مكان كان مملوا او كان فارغا فان كان فارغا
فقد صح القول بالخلاء وان كان مملوا فاما ان ينتقل الجسم الذي كان فيه او لا ينتقل فان لم ينتقل منه مع انتقال هذا الجسم اليه
اجتمع جسمان في مكان واحد وان انتقل منه فاما ان ينتقل الى مكان ثالث او الى المكان الذي كان فيه الجسم والاول باطل لان
القول فيه كالقول في الاول فيلزم ان تتدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة السموات والارضين
وذلك معلوم البطلان بالضرورة والقسم الثاني باطل لوجهين احدهما انه يلزم ان يتوقف انتقال الجسم الاول
الى المكان الثاني على انتقال الجسم الثاني من ذلك المكان الى مكان الجسم الاول ويتوقف انتقال الجسم الثاني على
انتقال الجسم الاول فحينئذ يلزم منه الدور وثانيهما انه لو امكن ان يتحرك الجسم الى مكان الهواء ويتحرك الهواء الى مكان
الجسم لامكن ان ناخذ كوزين مملوءين من الماء فينتقل الماء من احدهما الى الاخر في حال انتقال الماء من الكوز الاخر
الى الكوز الاول ولما لم يمكن ذلك بطل هذا القسم فثبت ان القول بالملاء يؤدي الى اقسام باطلة فيكون الملاء
باطلا وثانيها قالوا انا نرى الاجسام تتخلخل وتتكاثف من غير دخول شيء فيه وخروج عنه فالتخلخل تباعد الاجزاء بحيث
يترك ما بينها خالية والتكاثف رجوع الاجزاء الى الاحياز الخالية وثالثها النامي ينمو لنفوذ شيء فيه ولا محالة ينفذ
ذلك الشيء في الخلاء لا في الملاء ورابعها ان الجسم اما ان يجب ان يلاقي سطحه سطح جسم اخر او لا يجب فان وجب لزم ان
يكون كل سطح مماسا لسطح اخر فيلزم وجود اجسام لا نهاية لها وذلك باطل وان لم يجب فحينئذ جاز ان يوجد جسم
لا يلقاه جسم اخر وذلك هو القول بالخلاء وخامسها وهو الحجة القوية لمثبتي الخلاء ان قالوا اذا وضعنا
سطحا املس على سطح اخر املس بحيث يلاقي كلية احدهما كلية الاخر فيمكن ان نرفع الاعلى من الاسفل بحيث يرتفع
جميع جوانبه من جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة في الحس فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة اما ان يكون قد

حصل

حصل في الحقيقة دفعة او لا يكون كذلك بل حصل ارتفاع احد الجوانب قبل ارتفاع الجانب الاخر وان خفي ذلك على الحس
لقصر زمان التفاوت ولنبطل اولا هذا القسم الاخير فنقول الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح
الاسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الاعلى مماسا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك في اجزاء السطح الاعلى لان
الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي الجزء الثاني مماسا كما كان مماسا قبل ذلك فهو ح لم يتحرك اصلا واذا
تحرك احدهما بغيره لم يتحرك الجانب الاخر اصلا لزم ان ينفك كل واحد من هذين الجزئين عن الاخر وهذا هو الذي احتج
به الحكماء في ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث قالوا ان تحرك بعض اجزاء الرحى عند سكون البعض لزم التفكك فثبت
انه لو ارتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح والثاني مما يشهد الحس
بفساده فالمقدم ايضا كذلك ولنفرض ايضا وقوع التفكك فنقول الاحساس من الامور التي تحصل في الان

٢ وايضا

فنقول الجسمان المفروضان لا شك انهما كانا متماسين فاذا صارا لا متماسين فهذا الذي صار لا مماسا فهو
اما ان يكون سطحا منقسما او غير منقسم فان كان سطحا منقسما فله جوانب واطراف فهو بجميع جوانبه واطرافه ارتفع
عما كان مماسا له من السطح الاسفل فثبت جواز ارتفاع جملة السطح الاعلى من السطح الاسفل وان كان ذلك
الشيء غير منقسم لزم تركب ذلك السطح من النقطة وهو محال فثبت بما قلنا امكان ارتفاع احد السطحين بكليته عن
الاخر دفعة ويلزم من ذلك خلو وسطهما عن الجسم وقت ذلك الزمان لانه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم من ان
يكون قد كان بينهما او انتقل اليهما حين رفعنا الاعلى من الاسفل والاول باطل فانه من الممكن ان ينطبق سطح
جسم على سطح جسم اخر والا لكان بين كل جسمين ثالث ويلزم اللانهاية مع ذلك فلا بد وان يوجد اجسام تتلاقى
بسطوحها والا لم يكن التلاقي حاصلا اصلا فتلك السطوح المتلاقية ليس بينها شيء اخر وتبين انه لا يمكن الجزم
في شيء من السطوح المشاهدة بذلك الا احتمال ان يتخلل بينهما شيء اخر ولكنا لما علمنا امكان ذلك كفانا في مقصودنا
ذلك لان اللازم من الممكن ممكن لا محالة والقسم الثاني وهو ان ينتقل من الخارج الى الوسط فلا يخلو اما ان
ينتقل اليه من مسام الاعلى والاسفل او من الجوانب والاول باطل لان الاجسام وان كانت فيها ثقب ومنافذ
الا ان بين كل نقطتين سطحا متصلا لا ثقبة فيه والا لم يكن في الجسم ذي الثقب سطح متصل فحينئذ يكون الجسم عبارة
عن نقط متفرقة وذلك محال واذا كان في الجسم سطح متصل فهذا الجسم ذو الثقب وقع تحته فعلمنا ان كل واحد من
السطوح المتصلة الموجودة فيه قد ارتفع عما تحته وقد بينا ان ذلك الارتفاع دفعة فقد وجدنا سطحا لا مسام فيه ولا
ثقب اصلا ارتفع عما تحته دفعة واحدة واذا لم يكن فيه ثقب ولا مسام استحال ان ينتقل الهواء ويدخل من مسام
ذلك الوسط واما القسم الاخير وهو ان ينتقل الاجسام الى ذلك الوسط من الجوانب فهو ايضا باطل لان انتقال
تلك الاجسام من الجوانب الى الوسط اما ان يحتاج فيه الى مدة او لا يحتاج والقسم الاخير ظاهر الفساد

واما الاول فلا يخلو اما ان يقال تلك الاجسام حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط وهو محال لاستحالة حصول
الجسم الواحد في مكانين واما ان يكون حصولها في الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الاجسام حين كانت في الطرف
ما كانت في الوسط وكان الوسط خاليا فثبت بما ذكرنا خلو وسط ذينك الجسمين وهو المطلوب واما العلامات
الحسية فهي خمسة الاولى القارورة تكب بثقبها على الماء فلا يدخل منه فيها شيء فاذا مصت مصا شديدا وختم الثقب
بالاصبع قبل دخول الهواء فيه مصا شديدا ثم كب الثقب في الماء ثم ازيل الاصبع والثقب في الماء دخل فيها الماء لكثرة خلوها
مملوة بهواء بعد المص كما كانت قبل المص لما دخل فيها من الماء بعد المص كما لم يدخل فيها قبل المص والثانية لو الصقنا احد
جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا وقررناه ثم رفعنا احد الجانبين
من الاخر فاذا لا يكون بينهما جسم لامتناع دخول الجسم فيه فقد حصل الخلاء والثالثة التجربة دلت على انه يمكن ادخال
في زق مضموم الرأس وقد تراكم فيه الهواء وانتفخ به فلو لم يكن فراغ الهواء خلا لجميع الاجزاء حتى يحصل
المكان لاجتمع جسمان في مكان واحد وهو محال والرابعة انا نرى انا لو ملأنا من رماد ثم ... فلولا ان هناك
خلاء لما استحال ذلك الخامسة ان الدن يملأ ترابا ثم يجعل التراب في الزق بعينه ثم يجعلان في ذلك الدن بعينه
فيسعهما الدن ولولا ان في التراب خلا الحصر فيه مقدار مساحة الزق والا لاستحال ذلك فهذا مجموع ادلة القائلين بالخلاء
والجواب عما تمسكوا به اولا من وجهين احدهما ان نختار القسم الاخير مما ذكروه وهو ان الجسم ينتقل الى مكان الهواء عند
انتقال الهواء الى مكانه ولم لا يلزم منه توقف حركة كل واحد من الجسمين على حركة الجسم الاخر فان اراد به ان كل واحد
منهما يحرك الاخر فذلك غير منكر فان حركة الخاتم مقارنة لحركة الاصبع وان كانت حركة الاصبع علة لحركة الخاتم واما تشبيههم
بحركة ماء الكوزين من الماء فالفرق هو انه اذا كان كل واحد من الكوزين مملوا فهذا انضمام فوهة كل واحد منهما
على الاخر ... فلا جرم لم يخرج شيء من الماء عن مكانه لتكافؤ الدفع وحصر جنبات
الكوز فقطع من الماء ومنع ايها من التحرك الى جانب مخصوص نعم لو امتد الماء من جانب الكوز على الماء الذي في الكوز
الاخر لكان يمكن ان يخرج من الجانب الاخر الى الكوز الاخر ولكن لا يمكننا ان نفعل ذلك لانا انما نعتمد على جملة الكوز
واما اذا لم ينضم فوهة كل واحد من الكوزين على الاخر وامتلأ كل واحد منهما فانه ما نيل يخرج من الماء ويرتب في الهواء
فاما الهواء الذي يتحرك فيه فليس كذلك لانه لا يجوز ان يرتب فلذلك يمكنه ان يتحرك الى المكان الذي كان فيه ثم الذي هو
من المكان بهذا القسم تحرك السمكة في الماء فان الماء يتحرك من جنبيها الى مكانها والذي ينتقل من ان في الماء فرجا خالية
فاذا تحركت السمكة اندفع الماء الى تلك الفرج فحصل المكان للسمكة باطل لوجهين اما اولا فلانه لو كان كذلك لما احتاج الى
الى المكان السمكة لانه لما وجد فيما يلي مكان السمكة اماكن كثيرة غير المكان الذي كانت السمكة فيه فاي حاجة بها الى دخول ذلك
المكان واما ثانيا فلان الماء لطيف سيال فما الذي يدخل تلك الفرج الخالية والثاني من الجواب ... الحكم بان

المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك الى حيث لا يطيع دفعه الهواء المتقدم للدفع فيتولد الموج من المندفع
وغير المندفع فيتولد الى قبول حجم اصغر واما خلفه فيكون بالعكس فيكون بعضه متخلخلا وبعضه ... فلا يحدث خلل
بينهما الى حجم اكبر والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان نقول التخلخل والتكاثف على وجهين احدهما ان يتخلخل اجزاء الجسم
المخصوص لاجزاء الهوائية ودخلت اجزاء ذلك الجسم في تلك الاحياز فحينئذ يكون قد تكاثف والاخر ان يتصف
المادة بمقدار اصغر بعد ان كانت موصوفة بمقدار عظيم ويقابله التخلخل وستعرف البرهان على امكان ذلك
في باب الحركة وح يندفع الاشكال والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان نقول لو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء لكان الجسم
حال دخوله وقبل دخوله على حال واحد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه بل الحق ان الغذاء ينفذ بين الاجزاء المتماسكة
مع الاعضاء بان يسد جزءا من جزء ويكن فيما بينها والجواب عما تمسكوا به رابعا ان من الجائز ان يكون الجسم يقتضي
ان يلقاه جسم آخر لا مطلق حتى يلزم لا تناهي الاجسام بل بشرط ان يوجد جسم آخر فارغا عنه وبهذا التقدير يندفع
الاشكال والذي تمسكوا به خامسا فهو مشكل وسيظهر الحق فيه والجواب عما تمسكوا به سادسا ان نقول لو كانت العلة فيما
ذكرتموه خلو القارورة لما وجب صعود الماء اليها لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا في العالم وفراغ بعض القارورة
امر ممكن وليس من شأن الماء الصعود فلولا امتناع الخلاء لما صعد الماء فهذا بان يستدل به على القول بالخلاء
اولى ثم التحقيق في الجواب مبناه ان المادة الواحدة قد تتصف بمقدار عظيم بعد ما كانت موصوفة بمقدار صغير وكان
الكيفيات مثل الحرارة والبرودة قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فكذلك المقادير قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية
ثم ان المص الشديد يخرج بعض الهواء من القارورة فيصير المص المخرج لبعض ما فيها من الهواء سببا لان يجذب
به الباقي وينبسط ويعظم بحيث يصير شاغلا لكل المكان لاستيما وحركة المص موجبة لسخونة النرع احداث الخلاء
وعظم المقدار وعلى هذا لا يلزم وقوع الخلاء ثم لما كان ذلك العظم امرا قسريا كانت المادة شديدة التهيؤ لان يعود
الى مقدارها الاول فاذا لقيها برد الماء تكاثف وعاد الى ما كان من المقدار الطبيعي فتصاعد الماء لضرورة امتناع
الخلاء والدليل على جواز التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور انا اذا اخذنا قارورة ضيقة الرأس ونفخنا فيها و
وضعنا الاصبع مع قطع النفخ سريعا على فمها لئلا يخرج ما نفخنا فيها دخل هواء ازيد مما كان قبل النفخ وانا عرفنا
ذلك من انا متى نكسنا ها منكوسة والاصبع موضوعة على فمها ثم رفعنا الاصبع يتبعثق الماء وليس يتبعثق متى نكسنا
عليه قارورة غير منفوخ فيها فلعل الهواء الذي ادخلناه اما ان كان قد دخل فيما كان خاليا قبل ذلك واما ان لا
يكون كذلك والاول يقتضي ان لا يخرج الهواء من القارورة في الماء وان لا يتبعثق فلما خرج علمنا ان القارورة
كانت مملوة وانا لما ادخلنا الهواء الجديد فيه تكاثف الهواء الذي كان فيها قسرا حتى حصل للداخل بالقسر مكان فلما
زال القاسر خرج الهواء الجديد وعاد الهواء الاول الى مقداره الطبيعي وهو يدل على ما قلنا والجواب عما تمسكوا به سابعا

انه يدخل الهواء في مسام الزق وقد جربنا ذلك فانا طوينا ورقة وخيطناها وطلينا موضع الخياطة بالشمع ثم
رفع احد الجانبين من الآخر فصعب ذلك ثم ارتفع اليسير منه ثم خليناه فلم يرجع الى مجاورة الجانب الآخر ووضعنا
ايدينا عليه فاحسسنا بالهواء في داخل الورقة يمانع ايدينا ويتحرك من جانب الى جانب وهذا يدل على ان القول بالملاء
اولى لانه لولا الملاء لما وجب ان يدخل الهواء من المسام الضيقة مع انه ليس من شأن طبعه ذلك والجواب عما تمسكوا
به ثامنا ان المبلة انما ذلك لخروج بعض الهواء من مسام الزق ومنافذه الغير المحسوسة او يرتفع اطراف الزق ارتفاعا
يسيرا فتعدد ما يدخل من راس المبلة وليس يمكن ان يقال ان حبط الزق لا يمتد اكثر مما امتد ويقال ان الهواء انقبض
وخلا من مكان المبلة والجواب عما تمسكوا به سادسا من ان امر الرماد فهو كذب صرف اذ لو كان كذلك لكان الاناء
كله خاليا لا رماد فيه والجواب عما تمسكوا به عاشرا من حديث الدن والتراب فيجوز ان يكون المقدار الذي للزق
لا يظهر نقصانه في الدن حسا ويجوز ان يكون التراب ينعصر فيخرج منه شيء بخار او هواء فيصير اصغر ويتكاثف طبعا او
قسرا كما ذكرناه فهذا هو الجواب عن شبه القائلين بالخلاء ولنذكر الآن فرعا من فروع الخلاء **الفصل
العشرون** في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة للاجسام ولا قوة دافعة لها قال محمد بن زكريا الرازي ان
للخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحبس الماء في الاواني التي ليس سراقات الماء وينجذب الى الاواني التي يمص
الماء ومنهم من اثبت للخلاء قوة دافعة للاجسام فان الجسم اذا تخلل بكثرة خلاء بداخله صار اخف واسرع حركة الى
فوق والذي يدل على بطلان الاول وجهان الاول ان اجزاء الخلاء متشابهة كما بينا فلو كان لبعضها قوة جاذبة
لكان لجميع الاجزاء كذلك فما كان يجب ان يكون الانجذاب الى اليمين اولى منه الى اليسار الثاني لو كان حبس الماء
في السراقة هو الخلاء الذي امتلأ به لم يكن ثقل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لحيز الهواء الخالي ينزل وان كان
يغلب جذب ذلك الخلاء فلم ثقل الماء المنكب على القارورة لا يغلب الخلاء بل ينجذب واسكال الثقيل المشتمل عليه
اسهل من اشالة الثقيل المباين وايضا فلم اذا فتح راس الاناء نزل الماء بل كان يجب ان يحبس الماء هناك والا تركه
حتى ينزل ولا يدع الاناء الذي فيه ينزل فان قالوا ثقل الاناء غلب جذب الخلاء ابطلنا ذلك بما اذا كان الاناء
اخف وزنا من الماء الذي فيه والذي يدل على بطلان الثاني وجهان الاول ان الخلاء الذي يحرك الاجسام اما ان يكون
هو الخلاء المبثوث داخل الجسم او الخارج عنه المحيط به فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون هو الخلاء المبثوث
داخل الجسم المحرك له محركا مع ذلك الاجزاء واما ان لا يكون فان كان محركا لاجزاء الجسم فهذا محال لان كل واحد من
تلك الاجزاء ليس فيه خلاء فح لا يكون حركة شيء من الاجزاء بسبب الخلاء بل لكل واحد من تلك الاجزاء محركا آخر
ومجموع تلك المحركات اذا حركت مجموع تلك الاجزاء كان ذلك سببا لحركة كل ذلك الجسم فيكون حركة كل جسم لا لاجل الخلاء
لكن بسبب آخر وان كان الخلاء غير محرك لشيء من اجزاء الجسم استحال ان يكون محركا لكلية لان تحريك ما تركب منها الاجزاء

٢ يمكن ان

٢ ويجوز ان يصير

٢ الخلاء

٣ ايضا ...

لابد وان يكون بواسطة تحريك تلك الاجزاء واما ان كان المحرك هو الخلاء المحيط فمعلوم ان الخلاء المحيط بالجسم الكبير الصاعد الى
فوق فاذن ليس كل جسم ينفصل من الخلاء بل جسم يقتضي طبيعته لمكان ان يتخلل الخلاء بين اجزائه فيكون سبب
ذلك ان بعض الاجسام مقتضي لطباعه ان يتصعد بعض اجزائه عن بعض وذلك محال لوجوه اربعة اما اولا فلان
هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن البعض محال واما ثانيا فلان تجدد الباعث في ذلك الهرب بكذا سنين محال واما
ثالثا فلان الهرب الى جهات مختلفة بعضها يمنة وبعضها يسرة وبعضها قداما وبعضها خلفا مع اتحاد الطبيعة
محال واما رابعا فلانه اما ان يكون هناك مهروب عنه او لا يكون ومحال ان يكون مع تشابه الاجزاء واذا لم يكن كان
الكل هاربا من غير ان يكون هناك مهروب عنه وذلك محال الثاني ان الخلاء المتخلل لاجزاء الجسم ان كان هو الذي
يوجب حركته الى فوق وموجب الشيء ملازم له فيكون الخلاء ملازما للمتخلل فيه وحركته فيكون منتقلا معه فيكون
الخلاء محتاجا الى المكان وهذا خلف واما ان لا يكون كذلك بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء آخر بعد خلاء
فلا يكون ملاقاة الجسم للخلاء الواحد الا في آن واحد وفي الآن لا يحرك شيء شيئا وبعد الآن لا يكون ملاقيا له بغير ان
يقال ان الخلاء يعطي الجسم قوة من شأنها ان تبقى ويكون المحرك هو تلك القوة ويكون كل خلاء يؤثر اثرا جديدا
ولا يزال ذلك الاثر يشتد والحركة تسرع وذلك ايضا باطل لان الخلاء متشابه فليس بعض اجزائه بهذا الاقتضاء
اولى من البعض **الفصل الحادي والعشرون** في تحقيق ماهية المكان واذ قد ابطلنا الخلاء
فلنا سعي في المكان فنحرر بيان تحقيق القول فيه فنقول المكان كما ذكرنا له خواص اربعة احدها ان يكون الجسم فيه
والثاني ان لا يسع غيره معه والثالث انه يفارق بالحركة والرابع انه يقبل المتنقلات ثم قد يقال مكان لما يعتمد
عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم انهم لما تأملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الاعلى بل سطح الجسم
الاسفل هو المكان وايضا فانهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا اذ ليس تحته ما يمنعه من النزول فجعل من
ذلك ان المكان هو السطح المماس ثم من الناس من زعم ان المكان هو السطح كيف ما كان ويقولون كما ان
سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة لانه سطح مماس لجملة بسيطة متصلة واحتجوا عليه بان الفلك
الاعلى متحرك وكل متحرك فله مكان فالفلك الاعلى له مكان وليس له نهاية حاوية من محيط فليس كل مكان هو النهاية
الحاوية من المحيط بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذي تحته وهذه الحجة ضعيفة لان حركة الفلك الا فضع
وضعية لا مكانية على ما ستعرف ثم الذي يدل على فساد قولهم اتفاق الجمهور على ان الجسم ليس له الا مكان واحد
ولو جعلنا السطح الذي نهايته من المماسة مكانا له لزم ان يكون للجسم الواحد مكانان فان قيل حتى في الجسم الواحد
له مكان واحد الا ~~...~~ الجسم الواحد لا يلاقي الا بسيطا واحدا في آن واحد واما ان بسيطا آخر لا يلاقي
شيئا حال ملاقاته بسيطا آخر فمن شيء آخر فذلك غير متفق عليه فاذا عبرنا عن هذا المعنى بالمكان وجاز في الوجود ان يلاقي

٣ جزء منه مهروب عنه وجزء منه هارب عنه

٢ هو الذي به

٤ طبيعي له حتى يكون مطلوبا له بالحركة اليه

بعض الاجسام ببسيط بسيط جسمين وجعلنا كل بسيط يلازمه مكانا له مكان له مكانان فاذن ليس لجسم مكانان من جهة
واحدة وجاز ان يكون له مكانان من جهتين كونه محيطا او محاطا فنقول هذا البحث ليس في امر عقلي بل في امر
لفظي فان الى ما لاخلاف انه يلاقي بسيط بسيط المحيط الا انا اختلفنا في ان بسيط المحاط به هل يسمى مكانا ام لا فالخ
ممنوع من هل التسمية ههنا على اتفاق الكل على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد فقلنا هذا على انهم لا يسمون سطح
الجسم المحاط به مكانا واذ قد ظهر فساد هذه القسم بقي ان يكون المكان هو السطح الحاوي لان الصفات الاربع موجودة
فيه فالجسم يحصل فيه ولا يسع غيره معه ويفارق بالحركة ويقبل المتنقلات فهذا هو المذهب الحق في المكان

الفصل الثاني والعشرون في اقسام المكان

ان المكان قد يكون سطحا واحدا وقد يتفق ان يكون من
سطوح يلتئم منها مكان واحد كالماء في النهر فان مكانه مركب من سطحين احدهما سطح الارض التي تحته والاخر سطح
الهواء الذي فوقه وقد يتفق ان يكون بعض من السطوح متحركا وبعضها ساكنا كما اذا كانت الحجارة موضوعة
على الارض والماء يجري عليه وقد يتفق ان يكون المحيط متحركا والمحاط به ساكنا كما هو الحال في الارض والفلك وقد
يكون المحيط والمحاط به متحركين متخالفي الجهة كما في كثير من السماويات فهذا جملة القول في المكان والكلام في الجهات
مناسب لهذا الموضع فلنتكلم فيها

الفصل الثالث والعشرون في تعقب ما يقال ان جهات

الاجسام ست لما ثبت امتناع ذهاب الابعاد الى غير النهاية وجب ان يكون لكل بعد مستقيم نهايتان وافترضت لما
بينهما جهتان الى كل جهة والمشهور ان للخط جهتين وللسطح اربعا وللجسم ستا وهم [illegible] وقولهم في الخط صحيح وفي [ونهاية]
سائر ذلك نظر اما السطح فان كان مربعا واعتبرت نهاية الى جوانب الخطوط دون النقط فكانت اربعا وان اعتبر [مافي ق]
جميع انواع التناهي حتى النقط صارت ثمانية وان كانت مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المضلعات فعلى حسب كل جهة
واما الدائرة فلا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال
في السطح وسبب اشتهار هذه المقدمة ان الانسان [illegible] فللانسان بحسبه جنبتان
عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجهة القوية التي منها ابتداء الحركة تسمى باليمين واليسار ما يقابلها والفوق
في الانسان ما يلي رأسه والاسفل ما يلي رجله وفي الحيوانات الفوق ما يلي ظهورها والاسفل ما يلي بطونها والقدام
ما اليه حركاتها بالطبع وهناك الابصار والخلف ما يقابله ولما لم يكن عندهم جهة غير هذه فجعلوا في الانسان [حاسة]
طولا من رأسه الى قدمه وعرضا من يمينه الى يساره وعمقا من قدامه الى خلفه ولم يكن الاسماء الا لهذه وقعت
الاوهام على هذا المبلغ واما الان فيجب ان الاجسام يمكن ان يوجد فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولا يجوز غيرها ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان فيكون الاطراف ستة فيكون الجهات ستا ولكن انما
يكون من التقاطعات ثلاثة لا غير اذ من امتداد واحد [illegible] ذلك اصلا [illegible] ذلك بالطبع فحينئذ يعرض عليه

المكان

المكان الاخران بالقوائم ولو فرض بدل الامتداد امتداد آخر ليس موازيا له لوقعت ثلاثة خطوط متقاطعة على [ذلك]
قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير تلك العدد واعلم ان الجهات غير متخالفة بالماهية حتى يكون في الجسم جهة
بعينها اليمين واخرى اليسار وانما تميز ذلك في الحيوان بسبب ان الجانب الاقوى لما خالف مقابله في ذلك
صار اليمين مخالفا لليسار وكذلك القول في سائر الجهات الا الفوق والسفل فان اختلافهما قد يكون بالفرض
وقد يكون بالطبع اما بالفرض فعلى ما يتفق من وضع كل جانب يلي الارض من الجسم فهو الجهة السافلة وما يقابله هو الفوق
ثم ان الارض عندما يكون حاصلة في حيزها الطبيعي امتنع ان يقال لها جهة تلي الارض فمن هذا الوجه يحتمل ان
يقال انه لا جهة لها الا الفوق ان عني بالجهة ما يلي نهاية الشيء لان نهاية الارض سطح وسطحها يلي السماء اما اذا كانت
الجهة لا تتعين بالنسبة الى سطح بل الى كل طرف كبعد مفروض في جسم فيكون حينئذ للبعد المفروض في الارض جهة عند مركز
كرتها الذي هو مركز الكل وجهة اخرى عند سطحها لكنه لا يكون جهة العلو كجهة السفل لان جهة العلو سطح موجود بالفعل وجهة
السفل نقطة موجودة بالقوة لكنه يحتمل ايضا ان يقال جهة الفوق للارض من طرفي البعد المتصل بالمركز هو سطح
نقطة وعلى هذا لا يكون الجهتان بالفعل بل يكون كل واحد منهما بالقوة لكنا قد بينا ان احد اسباب انقسام
المتصل المسامتات والمحاذيات فاذا حصل الافق للارض بالفعل لوجود قائم عليها حصل ذلك البعد بالفعل و
حصلت النقطتان اللتان هما الجهتان بالفعل فان قيل لو لم يكن للارض علو الا السماء لوجب ان يكون
لها علو لكن العلو علو بالقياس الى السفل فيكون لها سفل لكن السفل لا يتعين الا بتعين البعد ولا يتعين البعد لوجود
السماء بل لاجل قائم يحصل في الارض اتفاقا فيلزم ان يتعين العلو بوجود السماء وان لا يتعين هذا خلف فنقول
العلو يراد به ما يقابل السفل ويراد به ما يلي جهة السماء كما ان الخفيف يراد به ما يقابل الثقيل ويراد به ما يريد
الوصول الى سطح الفلك واحد العلوين مقول بالقياس الى السفل وكذلك احد الخفيفين مقول بالقياس الى
الثقيل واما المعنى الثاني فمعقول بنفسه لا يحوج تعقله الى اعتبار وجود ما يقابله فللارض بالقياس الى السماء
وحدها جهة لها علو بالقياس الى غاية البعد [illegible] الذي هو مركز ما علو ولما تغاير المعنيان انفتح الخلف واعلم ان
الفوق والسفل بالطبع يوجدان للنبات والحيوان فان للنبات جهة اغصان وجهة اصول والاغصان بالطبع
فوق والاصول سفل بالطبع لكن يعرض ان يصير الفوق اسفل والاسفل فوقا ويكون الفوق مع ذلك [illegible]
للطبيعة الفوقية وكذلك السفل واما القدام والخلف فهما حاصلان للحيوان حال الحركة والسكون واما غير
الحيوان فانما يعرض له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة يكون قداما والتي عنها الحركة يكون خلفا
ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع واعلم ان غير الحيوان
تارة يكون قدامه وفوقه واحدا وذلك عندما يتحرك الى الفوق وتارة يتخالفان وذلك اذا كانت حركته لا الى الفوق

ولا تقبل مفروضة بينها **الفصل الرابع والعشرون** في كيفية تحدد الجهات الجهة التي يقصدها
المتحرك ويتناولها الاشارة فلا بد وان يكون لها وجود فان قيل اليس ان المتغير من السواد الى البياض يقصد
البياض وهو غير موجود فنقول المتغير يقصد تحصيل ما اليه التغير والمنتقل لا يقصد تحصيل نفس الجهة بل الوصول اليها فثبت
ان الجهة امر وجودي يشار اليها وظاهر انها ليست من الامور المجردة عن الوضع والاشارة والا لما كانت
الحركة والاشارة اليها فنقول وجب ان يكون الجهة غير منقسمة في امتداد ماخذ الاشارة والا لكنا اذا فرضنا وصول
المتحرك الى بعض المفاصل المفروضة فيها ولم يقف فلا يخلو اما ان يقال انه يتحرك الى الجهة او عن الجهة فان كان يتحرك
الى الجهة فالجهة وراء ذلك المفصل وان تحرك عن الجهة فالجهة ذلك المفصل وما بعد ذلك فليس من الجهة فاذن الجهة
غير منقسم وقد ثبت لنا ان الابعاد متناهية وجب ان يكون لكل امتداد مستقيم محصل طرفان فنقول من الابعاد الواقعة المتحددة قائمة
المعقولة لا بد لها من محدد ولا بد وان يكون جسما فلا يخلو اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد فان كان واحدا فلا
يخلو اما ان يكون مستديرا او غير مستدير وباطل ان لا يكون مستديرا لان محدد الجهات لا بد وان يكون بسيطا على
ما ستعرف والبسيط شكله الكرة على ما ستعرف فاذن ان لم يكن مستديرا لم يكن على شكله الطبيعي وكل ما لا يكون على شكله
الطبيعي امكن ان يعود الى شكله الطبيعي عند زوال القاسر وذلك انما يكون بتغير الشكل والمقدار الذي لا يخلو عن حركة
مكانية فيكون المحدد للجهات قابلا للحركة المكانية وكل حركة مكانية فعن جهة والى جهة فاذن الجهات متحددة قبل وجود المحدد
هذا خلف فاذن ذلك الجسم يجب ان يكون مستديرا وذلك المستدير اما ان يحدد بمركزه او بمحيطه فان كان يحدد بمركزه
تحدد غاية القرب منه ولم يتحدد غاية البعد عنه فبقي ان يكون تحديده بمحيطه فلا يخلو اما ان يتحدد الجهتان بكونين
يفترضان عليه اما على سطحه الداخل او الخارج واما بحدين لا يفترضان عليه والاول باطل لانه جسم بسيط فالنقطة
المفروضة فيه متشابهة فلا يتحدد بها الجهات المختلفة بالنوع لانه كان يجب ان يكون عدد الجهات المختلفة بالنوع
بحسب عدد النقط المفروضة فاذن الجهات انما يتحدد بسبب الجسم المستدير بسيطا انه يتحدد احدى الجهتين وهو غاية
القرب بالمحيط والاخرى بمركزه الذي هو غاية البعد عنه وذلك هو الحق ثم ان كان المحدد اكثر من واحد فان كانت
متفقة في النوع امتنع ان يكون المحدد والمفروضة فيها التي بها تثبت بالنوع علة للجهات المختلفة بالنوع وان كانت مختلفة
في النوع وايضا فان كانت اكثر من اثنين لزم ان يكون عدد الجهات على حسب عدد تلك الاجسام وان كانت اثنين
فلا يخلو اما ان يكون اختلاف الجهتين لاختلاف تينك الطبيعتين من غير اعتبار وضع خاص لهما او مع اعتبار وضع
خاص لهما والاول باطل لان احدى الجهتين اذا تعينت تعينت الاخرى وامتنع زوالها ولو لم يعتبر في حالتهما الا
تينك الطبيعتين دون الوضعين وجب ان يكون الجهتان متغايرتين كيف كان وضع احدهما من الاخرى وبين
وكانت الجهة تنتقل بانتقال احد الجسمين وليس الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت الاخرى ولم ينتقل الجهة

بحيث

فبقي ان يكون من جهة الخطوط ووضع محدود فان لم يكن الواحد منهما محيطا بالاخر بل فرض على جانب منه فلا يخلو اما ان يكون
ان يكون ذلك الجانب متميزا في نفسه من سائر الجوانب اذ لو كان تميزه عن غيره بسبب ذلك الجسم لكان حيث يحصل
ذلك الجسم وجب ان يكون حال ذلك الجانب الاول واما الثاني فيوجب ان يكون ذلك البعد المتساوي من
كل الجوانب متحددا لا محالة بالمحيط لما قد ثبت انه لا يتحدد بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير محيط فظهر ان اختصاصه
بذلك الوضع ليس لذاته وانه جائز المفارقة عنه فاذن ذلك الوضع متميز قبل حصول ذلك الجسم فيه فلا يكون ذلك
الجسم سببا لتحدده فظهر انه لا يمكن ان يتحدد الجهات الا على سبيل المحيط والمحاط به وثبت ان المحيط
كاف لتحديد الطرفين لانه يحصل غاية القرب منه وغاية البعد اليه اما المحاط به فانه وان تحدد به غاية
القرب لكن لا يتحدد به غاية البعد عنه فهذا اجل الفصول التي عقدناها في بيان الكم والمكان وخواصهما واقسام

الفن الثاني في الكيف والكلام فيه يشتمل على مقدمة واربعة اقسام اما المقدمة فمشتملة على
فصلين **الفصل الاول** في رسمه المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن
حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونها قارة تميزها عن ان يفعل وان ينفعل والزمان
وكون تصورها لا يوجب تصور غيرها تميزها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية قسمة تميزها
عن الكم وكونها غير مقتضية نسبة في اجزاء حاملها تميزها عن الوضع هذا ما قيل وفيه مباحث **البحث
الاول** المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء فان الشيئان اما ان يكونا ثابتين او متغيرين او
احدهما ثابتا والاخر متغيرا فان كانا ثابتين كانت مؤثرية المؤثر في المتأثر ايضا ثابتة لان المؤثرية من
لوازم الماهية المؤثرة ولازم الثابت ثابت واذا كانت تلك المؤثرية ثابتة غير متغيرة فقولنا
هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عن تلك المؤثرية اللهم الا ان يقال المؤثر ان كان متغيرا كانت مؤثريته زائدة
على الذات وان كانت ثابتة لم تكن المؤثرية حكما زائدا على الذات واذا كانت المؤثرية امرا
عدميا غير ثبوتي فحينئذ لا يحتاج الى الاحتراز عنها في الرسم ولكن ذلك تحكم فانه ليس بان يكون مؤثرية المؤثر
المتغير زائدة على ذاته اولى من ان يكون مؤثرية المؤثر الثابت زائدة على ذاته **البحث الثاني** ان
قولنا لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن مقولتي ان يفعل وان ينفعل
لان تصورهما يوجب تصور شيء خارج عنهما وعن حاملهما واذا كفى هذا القيد في الاحتراز لم يكن الى ذكر القار
حاجة فان قالوا احترزنا به عن الزمان فنقول قولكم لا يقتضي قسمة في اجزاء حاملها كاف في ذلك لان
الزمان يقتضي قسمة حامله وهو الحركة **البحث الثالث** ان الصوت من مقولة الكيف وهو غير قار الذات
فهو من مقولة الكيف فلا ذاتيته من الجوهر ولا من الكم ايضا لان الكم كما ثبت اما متصل او منفصل والمتصل

هيئة ق

كما في حركة فهو الزمان وان كان قارا فليس بصوت ولا ايضا من المضاف والاين والمتى والملك والفعل والانفعال
لانه ليس هو نفس الحركة على ما هو متفق عليه بين اهل التحصيل مقررا ببراهين التي سيأتي ذكرها ولا مقولة بحسب
من المعدودة فانه ليس داخلا في شيء منها فلا بد وان يكون من الكيف واما انه ليس بقار
الوجود فلان المعنى من قار الوجود ما يكون الاجزاء المفترضة فيه موجودة في آن واحد ومعلوم ان الصوت ليس
كذلك وهذا بين بنفسه ولان الصوت معلول تموج الهواء والتموج حركة فالصوت معلول الحركة والحركة غير قارة
ومعلول غير القار يجب ان لا يكون قارا فثبت ان الصوت غير قار مع انه من الكيف فثبت انه لا يجوز اشتراط القار
في حد الكيف **البحث الرابع** ان الوصل عرض قار لا يوجب تصوره تصور شيء خارج عنه وعن حامله ولا
يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله وكذلك النقطة فلكن يفهم المعقول من النقطة انه نهاية الخط وذلك لا يعقل
الا عند تعقل الخط والوصل معنى يلزمه عدم الانقسام وهو لا يعقل الا عند تعقل الانقسام فان تصورها
يوجب تصور غيرها فلا جرم لم يندرجا تحت الرسم المذكور فنقول ان كنتم تعتبرون في الكيف انه لا يلزم من تصوره
تصور غيره مطلقا فلعل اكثر انواع الكيف ليس كذلك لانا لا يمكننا ان نتصور الانحناء والاستقامة الا مع مقدار
وان كنتم لا تشترطون فيه ذلك بل المعتبر ان لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره
تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوصل والنقطة من الكيف لان الوصل لا يلزم من
تصوره الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذلك القول في النقطة فقد توجه الاشكال **البحث
الخامس** ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وجميع الاخلاق لا يمكن تعقلها
الا ويكون تصورها موجبا لتصور متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل
انه وان لزم من تصور هذه الكيفيات تصور متعلقاتها ولكن لتصورها سابق على تصور متعلقاتها فانا قد نعقل
حقيقة العلم اولا ثم بعد ذلك نعلم انه لا بد له من متعلق واما النسب والاضافات فلا بد وان نعقل المنسوب
والمنسوب اليه اولا حتى يصير تعقلها سببا لتعقل تلك الامور النسبية فالحاصل ان الكيفية تتقدم تعقلها على تعقل
ما هي منسوبة اليها والاضافات تعقلها متأخرة عن تعقل موضوعاتها فظهر الفرق فنقول هذا الفرق وان
كان صحيحا في الحقيقة الا ان العبارة التي ذكرتموها لا تفيد ذلك المعنى لان حاصلها راجع الى ان الكيف هو الذي لا
يتوقف تصوره على تصور غيره اللهم الا ان يقال هكذا اما لا يوجب تصوره تصور غيره ويكون ايجاب الاول
نفسه واجاب الثاني رفع حرج لا يكون من القوة حلا لتمام الرسم **البحث السادس** هب انه حد على قولكم
ما لا يوجب تصوره تصور غيره على انه ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك كيف يطرد ذلك الرسم في
الاشكال كالتثليث والتربيع وخواص الاعداد كالكعبية والجذرية فان التربيع عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة

الحدود الاربعة بالسطح ومعلوم انه ما لم يتقدم العلم بالحدود الاربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة
فاذن العلم بتلك الهيئة لا يحصل الا بعد العلم بامور اخر مع انكم جعلتم تلك الهيئة من الكيف وهكذا القول في
خواص الاعداد **البحث السابع** ان هذا الاسم يشتمل على عدة الفاظ منها الهيئة وهي مقولة بالاشتراك على
خمسة امور فيقال هيئة الوجود ويقال هيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والوحدة ويقال
هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر ومعلوم ان استعمال تلك اللفظة في هذه المواضع لا يمكن ان
يكون الا بالاشتراك العرفي وشيء من الالفاظ مجتنب عنه في الرسوم ومنها القار وقد بينا انه لا يمكن اعتبار
ذلك ومنها قولنا لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها ولا فرق
بين هذا وبين ان يقال الكيف هو الذي لا يكون كما ولا وضعا ولا سائر الاعراض النسبية ومعلوم انه لو صرح بذلك
لم يكن تعريفا يعتد به فانه لو صح ان يقال الكيف ما ليس بكم ولا وضع ولا متى صح مثل ذلك في سائر الاقسام فلم
ذلك اولى لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة ماهياتها التي هي الكيفيات وسيأتي الجواب عن هذا الشك في تعيين المباحث
لا بد من معرفتها في هذا الرسم وقيل الاقرب ان يقال الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فقولنا العرض يميزه عن الباري تعالى والجواهر وقولنا الذي لا يتوقف
تصوره على تصور غيره يميزه عن الامور النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر واما الكيفيات فانه وان لزم من
تصوراتها تصور غيرها لكن بل على ان تصوراتها علة لتصورات غيرها وستعرف الفرق بين الامرين في باب العلة و
المعلول ويدخل فيه الصوت فان تصوره لا يتوقف على تصور غيره وقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة يميزه عن الكم
فانه يقتضي القسمة ويميزه عن الوصل والنقطة فانهما يقتضيان الحكم باللاقسمة لكن اقتضاء اوليا احترازا عن العلم
بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمتنع من الانقسام ولكن ذلك الاقتضاء ليس باولي بل بواسطة وحدة المعلوم
واعلم ان الاجناس العالية لا يمكن ان نذكر لها حدا او رسما تاما كما علمت بل الممكن ذكر رسم ناقص ثم المذكور في ذلك
الرسم الناقص تارة امور سلبية وتارة امور ثبوتية ولكن يجب ان يكون تلك القيود اعرف من المعرف ثم من المعلوم ان
لطبائع الاجناس العالية امور خفية فاذا قيل الكيف ما لا يكون جوهرا ولا كما ولا اينا ولا متى كان المذكور سلب امور
هي اعرف مما حاولنا تعريفه فلا جرم لم يكن التعريف حقيقيا فاما اذا اعتبرنا الوجيزة وهي حيازة محل في المحل التقوم
بذاته واعتبرنا ان لا يتوقف تصوره على تصور الغير واعتبرنا ان لا يكون علة للانقسام واللاانقسام كانت هي السلوب
سلوبا جلية ظاهرة ومتى كان كذلك كان ما حاولناه من ذلك الرسم الناقص حاصلا فهذا ما عندي في هذا الرسم **الفصل
الثاني** في تقسيم الكيف الى الانواع الاربعة اتفقوا على ان الكيفية جنس للانواع الاربعة الاول الكيفيات المحسوسة فان كانت
ثابتة راسخة سميت انفعاليات وان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل سميت انفعالات الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس

صح له

لا ان تصوراتها معلولة لتصورات غيرها

فان كانت ثابتة راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال كغضب الحليم سميت حالات الثالث الاستعداد الشديد
اما نحو الانفعال ويسمى لاقوة او ضعفا طبيعيا واما نحو اللاانفعال ويسمى قوة الرابع الكيفيات المختصة بالكميات
كالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وذكروا في بيان انحصار جنس الكيفية في هذه
الانواع الاربعة طرقا اربعة الاول وهو اجودها ان يقال الكيفية اما ان يكون مختصة بالكمية او لا يكون فالاول
مثل الاستدارة والتربيع والزوجية والفردية والذي لا يكون فاما ان يكون محسوسا او لا يكون والمحسوس هو المسمى
بالانفعاليات والانفعالات وان لم يكن محسوسا فاما ان يكون استعدادا نحو الكمال او يكون نفس الكمال فالاول
هو المسمى بالقوة واللاقوة والثاني هو المسمى بالحال والملكة فان قيل خواص الادوية ما اندرجت تحت هذه الاقسام فنقول
انها صورة مقومة لنوعيات تلك المركبات والصور جواهر لا اعراض واعلم انا لما قلنا الكيفية التي لا يكون مختصة بالكمية
ولا يكون محسوسة اما ان يكون استعدادا او يكون كمالا وادعينا ان الكمال هو الحال والملكة وفسرنا الحال والملكة
بالكيفية النفسانية فكانا ادعينا ان الكيفية التي لا يكون مختصة بالكمية ولا يكون محسوسة اذا لم تكن حقيقتها كونها
استعدادا للامر فهو نفس الكيفية النفسانية وهذه دعوى لا دليل عليها اذ من الجائز وجود كيفيات جسمانية لا يكون مختصة
بالكميات ولا تكون محسوسة ولا يكون مختصة بذوات الانفس ولا يكون ماهيتها نفس الاستعداد واذا احتمل كان
ذلك محتملا فالجزم بان يكون كمالا به وان يكون كيفية نفسانية دعوى لا دليل لها الثاني قال الشيخ الكيفية اما ان يكون
بحيث يصدر عنها افعال على نحو التشبيه او لا على نحو التشبيه فالاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلمع تشبحه في العين هو
مثاله الا الثقل فان فعله في جسمه التحريك وليس ذلك فعلا القول هذا التصريح باخراج الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة
ثم انه عند شروعه في بيان اقسام الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة من هذا الباب اذ ليستا من الكم ولا من
مقولة اخرى ولا يمكن ادخالهما في سائر الانواع الثلاثة من هذه المقولة فتعين ادخالهما تحت هذا النوع وهذا كما تراه
مناقضة ولنرجع الى حيث فارقناه واما الذي لا يكون كذلك فاما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون
والذي لا يكون فاما ان يكون للاجسام من حيث هي طبيعية او من حيث هي نفسانية فالذي يتعلق مثل نفس الكيفيات
الانفعاليات والانفعالات والذي يتعلق بالكم فهو الاشكال وغيرها والذي للاجسام من حيث هي طبيعية فهو القوة الفعلية
والانفعالية والذي يختص بذوات الانفس فهو الحال والملكة الثالث الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او
لا يكون والتي لا يكون فاما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق والذي لا يتعلق فاما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها
انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني الكيفيات المختصة بالكميات والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات
والانفعالات الرابع الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات واما ان لا يكون كذلك
وحينئذ اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات

٧ يتعلق به

او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وعلى هذا التقسيم يتضح الكيفيات المختصة بالاعداد وهذه الطرق
الثلاثة مذكورة في الشفاء وكلها ضعيفة **القسم الاول** في الكيفيات المحسوسة المسمى بالانفعاليات والانفعالات
وفيه خمسة ابواب **الباب الاول** في امور كلية لهذا القسم وفيه اربعة فصول **الفصل الاول** فيما سمي لاجله
هذا النوع بالانفعاليات والانفعالات اعلم ان الكيفيات المحسوسة ان كانت ثابتة سميت انفعاليات
وان كانت غير ثابتة سميت انفعالات والفرق بينهما فرق في امر عرضي مفارق وانما سميت الثابتة بالانفعاليات
لعلتين احدهما لانفعال الحواس عنها ثم نحن بين امرين اما ان نعتبر في ذلك ان يكون الاحساس بها احساسا
اوليا او لا نعتبر ذلك فان اعتبرناه لزمنا امران احدهما ان الشيخ نص في فصل الاسطقسات من الكون والفساد
من طبيعيات الشفاء ان الثقل والخفة مما لا يحس بها احساسا اوليا فوجب اخراجهما من هذا القسم لكنه نص في
كتاب المقولات من منطق الشفاء على انهما من هذا القسم الثاني انه يلزم خروج الالوان عن هذا القسم لانها لا يحس
الا بواسطة الضوء والضوء هو المحسوس اولا وبالذات ويمكن ان يجاب عنه بان الضوء شرط كون اللون موجودا
بالفعل لا شرط كونه محسوسا بعد وجوده ولما لم يكن اللون تابعا للضوء في كونه محسوسا لم يخرج عما قلناه وان كان
وجوده تابعا له هذا اذا اعتبرنا في هذا القسم ان يكون محسوسا اولا فاما ان لم نعتبر ذلك دخلت المحسوسات الثانية
فيه وذلك كالاشكال والحركات والسكونات وغيرها الثانية ان هذه ونحوها تابع لانفعالات مواد بها مثل الصفرة التابعة
لسوء المزاج الحار المستحكم في الكبد وان لم يكن هذه ونحوها لاجل الانفعالات ولكن من شان تلك الكيفية ان يوجد عنها الانفعالات
فان الحرارة النارية وان لم يكن حصولها في النار بالانفعال ولكن من شان الحرارة من حيث هي حرارة وان يحدث ايضا
بالانفعال في مادة والحلاوة في العسل وان لم تحصل في العسل على سبيل الانفعال من العسل ولكنها انما حدثت على
سبيل الانفعال في امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالات صارت لاجل ذلك حلاوة واما الكيفيات الغير المستقرة فهي وان
كانت انفعالية لاجل العلتين المذكورتين ولكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصرت في
تسميتها على اسم الانفعالات **الفصل الثاني** في خاصية هذا النوع قيل الخاصة المساوية له هي
انها تفعل في مواد الاشياء اشباهها كما في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان
يفرز شبحه في العين وهذه الخاصية بالحقيقة غير عامة لوجهين اما اولا فلان الثقل والخفة من هذا النوع وهما
لا يفعلان مثل نفسهما واما ثانيا فلان الشيخ يقول في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان انه لم
سميت الرطوبة واليبوسة كيفيتين منفعلتين زعم انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل
غيره يابسا فعلى هذا ان الكيفيتان لا يفيدان مثل نفسهما **الفصل الثالث** في الرد على من زعم ان
كيفيات الاجسام نفس اشكالها زعم بعض القدماء ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها بل هي انفعالات ...

٧ العلة من

للحواس فقط فقيل لهم ولولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس عن الملون
اولى من انفعاله عن الشفاف فاجابوا بان قالوا ثبت عندنا ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى بالفعل
وان كانت متجزية بالوهم وهي مختلفة الاشكال ثم اختلاف اشكالها واختلاف وضعها وترتيبها سبب لاختلاف
الاثار الحاصلة في الحواس المختلفة فالذي يفرق البصر هو البياض والذي يجمعه هو السواد وكذلك الطعوم فان الذي
يقطع تقطيعا الى عدد كثيرة ويكون اجزاء صغارا شديدة النفوذ هو المحرق الحريف والملاق لذلك التقطيع
هو الحلو وكذلك القول في الروايح والحرارة والبرودة وغيرها وبالجملة فاختلاف الاحساسات لاختلاف
الحواس المنفعلة لا لاختلاف الكيفيات الفاعلة واحتجوا على ذلك بان الانسان الواحد يحس حسا واحدا
على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة فانه يرى مرة شقرا ومرة ارجوانية ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات ولو كان اللون شيئا حقيقيا لما كان كذلك وايضا السكر في فم الصفراوي يكون مرا فدل
ذلك على ان اختلاف الاحساس لاختلاف المنفعلات ونحن نقول ان مذهب اصحاب الاشكال مستبطل في علم الالوان
والطعوم الذي يميز اللون عن الشكل وجوه ثلاثة الاول ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس باللمس
فالشكل غير اللون فان قيل لسنا نقول المحسوس هو الشكل بل المحسوس هو الذي الحاصل في الحواس على ما شرح الشيخ
به في مواضع كثيرة ثم المؤثر في تلك الهيئة اختلاف اشكال الاجرام ومن الجائز ان يكون الشكل المخصوص يفيد لآلة البصر
اثرا ولآلة اللمس اثرا اخر فنقول الاثار الحاصلة في الحواس اشكال او غير اشكال فان كانت اشكالا وكل شكل
ملموس فالاثر الحاصل في الكيفي ملموس هذا خلف وان لم يكن اشكالا فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال
فاذا جاز ذلك فاي مانع يمنع من اثباتها في الجسم الخارجي ولكن لقائل ان يقول ما ذكرتموه لا يدل على وجود الكيفية
في الخارج بل غايته انه لا يقول ببطلان ما سبق وان يكون للكيفية وجود وذلك لا يفيد الجزم بوجودها ولكن يجب ان
تعلم ان هذا السؤال انما يتوجه على من سلم ان الاحساس عبارة عن انطباع صور المبصرات في العين واما نحن فقد ابطلنا
هذا المذهب فلا يتوجه ذلك السؤال علينا وكفى بالمذهب فسادا ان يؤدي الى الشك في الكيفيات المحسوسة
الوجه الثاني في اثبات الكيفيات ان اللون كالطعوم والروايح فيها متضادة والاشكال ليس فيها متضادة
الوجه الثالث الاحساس بالشكل متوقف على وجود اللون فلو كان اللون نفس الشكل لتوقف الاحساس بالشيء
على الاحساس به فاما طوق الحمامة فليس اللون منه شيئا واحدا بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها
لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى المقام الناظر وقولهم اختلاف الاحساسات لاختلاف المنفعلات
فذلك مسلم بجوازه لو سلمنا لهم ان الاحساس عبارة عن انفعال البصر عن المحسوس فاما اذا ابطلنا ذلك فقد اندفع كلامهم

الفصل الرابع في الرد على من قال ان الكيفيات نفس المزاج قالوا ان المزاج اذا كان بحيث يكان لونا وطعما معينين

وان كان بحال اخرى بحيث يكون لونا وطعما آخر وليس اللون والطعم وساير الامور التي يجري مجراها شيئا آخر بل كل
واحد منها مزاج مخصوص ينفعل في القوة اللامسة شيئا وفي القوة الباصرة شيئا آخر وهذا ايضا خطا لان كل واحد
من الامزجة على التفاوت الذي بينها لا يخرج عن الحدود المفروضة فيما بين الغايات ويكون ملموسا لا محالة ان كانت
مخالفته للامس في القوة والضعف ولا يكون ملموسا ان كان مساويا له وبالجملة فحدود الامزجة ملموسة والالوان
غير ملموسة ايضا فمن الكيفيات ما يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغايات فهي اذن اشياء
غير الامزجة

صار المزاج شيئا آخر صح

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة وهي اثنا عشر كيفية وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد يدخلون في هذا
الباب اربعة اخرى وهي الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر حد كل واحد منها وحقيقته واحكامه في اثني عشر فصلا

الفصل الاول في الحرارة والبرودة ذكر في الشفاء ان الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين
المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في الحدود في الحرارة انها
كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب
الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليل الكثيف وتصعيد اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعني به رقة القوام وهو من
باب الكيف وقد يعني به انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف
المقابل لذلك هو اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها فمن حيث ان الحرارة شانها
التلطيف والترقيق فهي مقتضية للتخلخل الذي هو من باب الكيف ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات
فهي مقتضية للتكاثف الذي هو من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب
عما بينها واعلم ان قولنا تجمع المتشاكلات معناه انها تجمع ما ليس بمجتمع والبسيط مجتمع الاجزاء فاذن هذا الجمع
والتفريق غير معتبر بالقياس الى البسيط بل الى جسم فيه مختلفات مجتمعة وهذا هو المركب فهذا تحقيق هذا الرسم فان قيل
اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق
المختلفات فليس كذلك لانها لا تفترق مع تفريق الاجزاء العنصرية الزيبق الطلق والنورة والحديد والذهب
والحيوان السمين بالسمندل بل قد تجمع بين المختلفات ايضا كما في صورة البيض وبياضها تكلسا ثم ان سلمنا
ان النار تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات لكن ذلك ليس فعلا اوليا لها فلا يجوز تعريفها به بيان ان ذلك ليس
فعلا اوليا ان فعلها الاول تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرد وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها فان كانت المجتمعات
مختلفة في قبول التحليل والتبخير كان بعضها اسرع وبعضها ابطأ فاذابة الاسرع دون الابطأ والمطيع دون
العاصي عرض منه ذلك تفريقها فاما اذا كانت متماثلة الطبايع كانت متشابهة في الاستعداد للحركة فلذلك لا يفرق واذا

هكذا وجدت في النسخ والمحفوظ المسموع من الاكابر سمندر بالراء

ثبت ان الفعل الاول للحرارة تسييل الرطوبات لكان تعريفها بذلك اولى مما ذكره والجواب ان قولكم الحرارة تفرق الماء
ليس كذلك بل اذا احالت جزءا منه هواء فرقت بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه ثم يلزمه ان يختلط بذلك الهواء اجزاء
مائية فتصعد مع الهواء ويكون مجموع ذلك بخارا واما النار فلا تحلب فلان الاجزاء الارضية التي فيه تماسكها بالرطوبات
المائية التي فيها فاذا فرقت بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الاجزاء اليابسة واما الطلق والنورة والحجر
فالنار قوية على تسييلها بالحيل التي سوى ما اصحاب الاكسير وخصوصا اذا اعينت بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ
واما الذهب فانما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منه الى التصعد جذبه المائل الى الانحدار فحدث
من ذلك حركة دوران وغليان ولولا هذا المانع لكانت النار تفرقه وليس امتناع التفريق عند العائق دليلا على ان
النار لا تحاول ذلك واما عقد البيض فليس ذلك جمعا له بل هو احالة لقوامه ثم ان النار تفرقه عن قريب بواسطة التبخير
واما قولكم الجمع والتفريق ليسا فعلين اوليين للنار فهو حق لانا بينا ان هذا الجمع والتفريق معتبران بالقياس الى المركب
الفعل الاول للحرارة التحريك الى الفوق بواسطة ما يفيده من الميل المصعد لكن لما كانت اجزاء المركبات مختلفة الاستعداد لقبول
التصعد فان الاقبل لذلك من الارض فاذا حركت الحرارة تلك الاجزاء الى فوق بادر الاقبل منها للتصعد قبل مبادرة
الابطا فيتحرك دون الباقي فيحصل منه تفرق المختلفات واجتماع المتشاكلات لان الاشياء المتشاكلة الطبائع
تكون متشاكلة الاثار فالذي يكون سريع القبول يتحرك باسره والباقي لا يتحرك شيء منه فيحصل لذلك اجتماعهما ثم قد يتفق ان
يكون ما لا يقبل التصعد في الطبع لا يقبل [illegible] لشدة التحامه فيقبل ان يرتفع الحار منهما فيصعد اللطيف مستتبعا للمتصعد الكثيف
المغلوب باللطيف في القوة فعلمنا ان الفعل الاول للحرارة التصعيد الى فوق فلهذه العلة ذكر [illegible] في تعريفها
فقال انها قوة محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة ثم قال فيعرض من ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات ان صدر
هذا الجمع والتفريق من الحرارة ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للفعل الاول وهو التحريك الى الفوق على الوجه الذي
بيناه فظهر ان الرسم المذكور في الحدود اولى من الرسم المذكور في الشفاء واعلم ان قولهم كيفية فعلية محركة فيه تطويل لان المفهوم
من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في امر ما والمفهوم من المحركة الذي يؤثر في امر ما هو الحركة والمفيد لشيء ما جزء من
المفيد لشيء هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالا على المفيد المطلق بالتضمن فقوله كيفية فعلية محركة تكرار لا فائدة فيه وكذلك قوله
جسماني حيواني في كونه تكرارا فالاولى حذفه فان قيل لا شك ان التعريف المذكور ليس بحد فانه غير مركب من المقومات
ولا ايضا برسم لان الرسم هو التعريف باللازم البين الذي ينتقل الذهن منه الى ملزومه وما ذكرتموه ليس كذلك لانه ليس يلزم
من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل لكن [illegible]
الحرارة لم يثبت بعد منها بهذه الاثار ولم تتوقف لزوم هذه الاثار لها فاذن لا نتوقف بثبوت هذه الاثار لها الا بعد
معرفتها ومعرفتها مستفادة اليها امتنع ان يكون هذه الاثار معرفة لها والا لزم الدور فنقول ليس الغرض من رسوم هذه

الكيفيات

هذه الكيفيات افادة ماهياتها فان الحس افاد العلم بها بل الغرض هو ذكر خواصها واثارها بحيث تتميز عن
غيرها وذلك حاصل بذكر بعض اللوازم وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في اثبات الحرارة والبرودة
من القدماء من جعل البرودة عدما للحرارة وهو باطل لان الجمود والتسييل والتكثيف والتلطيف افعال ثبوتية
متقابلة ولا يمكن اسناد الواحد منها الى الجسمية المشتركة ولا الى امر عدمي لامتناع استناد الاثر الوجودي الى المؤثر العدمي
فلا بد من كيفيتين ثبوتيتين ليكونا مصدرين للافعال المتقابلة ولو قيل المؤثر في التكثيف هو الجسمية المشتركة بشرط عدم
الحرارة فليس هذا باولى من ان يقال المؤثر في التسييل الجسمية بشرط عدم البرودة **الفصل الثالث** في تعديد
ما يقال له انه حار او بارد الحار قد يقال على ما يحس بحرارته كالنار وقد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون بحيث
تنفعل الكيفية منه موقوفا على ملاقاته لبدن الحيوان وذلك مثل الاغذية والادوية التي يقال لها انها حارة وكذلك
البارد ثم لمعرفة الحرارة والبرودة علامات على هذا الوجه فيها طريقان احدهما التجربة والآخر القياس وذلك من وجوه
فانهم تارة يستدلون باللون وهو اضعف الطرق وتارة بالطعم وتارة بالرائحة وتارة بسرعة الانفعال وعسره وذلك
لان المتخلخل اسرع انفعالا مما لا يلائمه من المتكاثف وذلك لضعف جوهر المتخلخل وقوة جوهر المتكاثف واذا كان كذلك
فالاجسام اذا تساوت في القوام ثم تفاوتت في قبول الحرارة من فاعل واحد فالذي هو اقبل وجب ان يكون في طبيعته
احر لانه لما كانت نسبة الفاعل اليهما واحدة وقبول الجسم للاثرين واحدا فلولا اختصاص الاشد حرا لا لذلك بما ينافي
الخارجي والا لم يكن الاثر الحاصل فيما هو الحاصل في صاحبه اما اذا تفاوتت المنفعلات في القوام فلا نقول قطعا
ان الفعل اسرع دل على ان فيه ما تقتضي تلك الكيفية واما الاضعف فلا يدل سرعة انفعاله على شيء لاحتمال ان يكون ذلك
لضعف قوامه ومما يستدلون به حال الاشتعال والجمود وهو ايضا على ما قلنا فان الجسمين المتماثلين في القوام اذا
عرضا على فاعلين متساويين في القوة فالاضعف جمودا ابرد والاسرع اشتعالا احر واما اذا اختلفا في القوام فان
كان المتكاثف اشد اشتعالا حكم بانه احر وان كان المتخلخل اسرع اشتعالا او جمودا فليس يمكن الحكم به
فانه ربما كان ذلك بسبب رقة القوام وتمام تقرير هذا النوع من البحث ذكرناه في شرح القانون **الفصل الرابع**
في ماهية الحرارة الغريزية ربما يظن انها مخالفة بالنوع للحرارة النارية لانه قال في القانون ان الحار الغريزي
اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا تقاومها الا الحرارة
الغريزية فانها الة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليست
هي الخاصية للبرودة فانها انما تقاوم وتنازع الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة
الغريزية هي التي تحفظ الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية الة للقوى كلها والبرودة منافية
لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكى في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المنوية التي

تقبل علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من الجنس الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه تبعدت عنه دون فرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير حر الشمس في احيين العفن دون حر النار فتلك الحرارة يتبعها الحياة التي لا يتبع الحرارة النارية وليس صار الروح الحيوانية نسبته من الماء والارض نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام والذي عندي في ذلك ان النار اذا خالطت سائر العناصر وكانت تلك النارية يفيد لذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فذلك هو الحرارة الغريزية وانها نوع آخر غير النوع الاخر الحار الغريب لاجل الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية فانها من النضج والطبخ فالمعبر عنه الى الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تنوع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين تلك الغريزية وتلك الغريبة ليس في الماهية بل في كونها جزءا من ذلك المركب والغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءا من المركب والغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريزية واما ان تخالف الحرارة الغريزية مخالفة بالماهية للغريبة فذلك لا سبيل اليه

الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة

قال الشيخ الجمهور يظنون ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه كالماء ويعتقدون ان الرطوبة حقيقتها هذا وهو باطل لان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا بما يلامسه وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة فان الماء اللطيف الجيد اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فلو كان الالتصاق بالغير لاجل الرطوبة لكان كل ما هو اشد رطوبة اشد التصاقا وليس كذلك فثبت ان الالتصاق لازم للكثافة والغلظ ولا يبطل هذا الاعتبار في الرطوبة واليبوسة سهولة التشكل بشكل غيره مع سهولة تركه وعسر قبول الاشكال الغريبة وعسر تركها فان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي الكيفية التي بها يعسر قبول الشكل الغريب وبها يعسر تركه هذا ما قاله في الشفاء وهذا الرسم اولى مما قاله في الحدود من ان الرطوبة كيفية انفعالية يقبل الحصر والتشكل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسه واليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للشكل فان في هذه العبارة خللا من وجهين الاول انه جعل الرطوبة قابلة للتشكل وذلك محال فان الرطوبة غير قابلة للتشكل بل الجسم يقبل التشكل بسبب الرطوبة الا ان يقال المراد به ان الجسم يكون سهل القبول للتشكل بسبب تلك الكيفية وذلك هو الذي صرح به في كتاب الشفاء الثاني انه قال كيفية انفعالية قابلة للتشكلات والقبول للتشكلات يدل على الانفعالية فالتصريح به حشو فاذا حذفنا هذا القيد وحذفنا قوله قابلة للتشكلات بقي انها هي التي لاجلها يقبل الجسم التشكلات صار حد الرطوبة هكذا الرطوبة هي الكيفية التي لاجلها يقبل الجسم التشكلات

٢ ط يسير ق

هو المذكور في الشفاء فهذا ما يتعلق بالرسم والقائل ان يقول انا نفسر الرطب بما من شانه ان يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عنه والدليل عليه اتفاق الجمهور على ان الرطب من حيث هو رطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت وذلك لا يكون الا بان يلتصق بما يلامسه فان الهواء لو اختلط بالتراب اليابس لا يفيده الاستمساك بل يفيده زيادة تشتت فعلمنا ان الالتصاق بالملامس شرط للرطوبة وايضا فلو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق فكان يجب ان تكون النار صلبة لكونها يابسة وهذا باطل فان النار الطف العناصر واكثرها رقة وابعدها عن الكثافة واذا كان كذلك فالنار اقبل العناصر للاشكال الغريبة لسهولتها فكان يجب ان تكون النار ارطب العناصر وذلك مما لا يقول عاقل وقال بعضهم انا اذا اتخذنا وقدنا في تنور شهرا او شهرين فان الهواء الذي في داخل التنور يغلب اكثره نارا فكان ينبغي ان ينطفئ في ذلك الهواء ما نقص لان النار يابسة واليابس مانع ولكنا اذا دخلنا فيه جسما لم نجد فيه ما فيه اصلا بل ربما صار ذلك الهواء اعني الذي سميته نارا الطف واقبل للخرق فدل على بطلان ما قاله فاما قول الشيخ لو كانت الرطوبة لاجل الالتصاق لكان الاكثر التصاقا اكثر رطوبة فجوابه ان كثرة الالتصاق وان عنيت به سهولة الالتصاق فلا شك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير ولكن العسل ليس اسهل التصاقا بغيره من الماء بل الماء اسهل وذلك محسوس وايضا فالعسل اعسر انفصالا وكلما كان كذلك فانه يكون اعسر التصاقا فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون العسل ارطب من الماء وان عنيت بكثرة الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وكيف نقول ذلك والادوم التصاقا لا بد وان يكون اعسر التصاقا وذلك ضده جعلناه تفسير الرطوبة وهو سهولة الالتصاق فالحاصل ان المحال الذي ذكره انما يلزم لو فسرنا الرطوبة بدوام الالتصاق فاذا فسرناها بسهولة الالتصاق فلا يلزم ما قاله فان قيل لو كان الالتصاق معتبرا في حقيقة الرطوبة باي اعتبار كان لزم ان يكون الادوم التصاقا ارطب فنقول لم لا يجوز ان الرطوبة نفس الالتصاق وكيف والالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل الرطوبة هي الكيفية التي باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير وتلك الكيفية يلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لعسر الانفصال وبهذا ظهر انهم لا يقولون ان الرطوبة هي الشكل نفسه حتى يكون الا ثبت شكلا وهو اليابس اقرب ارطب بل يقولون الرطوبة سهولة قبول الشكل فكذا ههنا فاذن ما يكون عسر الانفصال يكون عسر الاتصال ونحن اذا جعلنا سهل الانفصال رطبا لا يلزمنا ان نجعل عسر الانفصال رطبا فظهر ضعف ما قاله فثبت ان الرطوبة هي الكيفية التي يستعد الجسم باعتبارها لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه واما اليابس فلعل الاقرب في حقيقته ان يقال انه الذي من الاجسام ما يفرق اجزاءه ويترك لسهولتها على شيء منها ما يكون مركبة من اجزاء صغار لا يتركب

تقبله

٢ دوام الالتصاق ق

٢ وغيره الا ثبت ق

عسر ادراك كل واحد منها منفردا وكل واحد منها يكون صعبا ولا يكون سهل الانفكاك ولكن البعض منها متصل
بالبعض بلا ملازمات سهلة الانفكاك ومنها ما يكون كل الجسم في طبيعته كذلك التي ملازمات في سهولة الانفكاك فالاول هو الهش
والثاني اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون الجسم بها سريع التفرق عسر الاجتماع فتظهر الفرق بين اليبس والهشاشة
والصلابة وهذا الكلام وجدته في مباحث ثابت بن قرة **الفصل السادس في اثبات**
الرطوبة واليبوسة اعلم انا اذا قلنا الرطوبة ما لاجله يسهل قبول الاشكال فذلك كلام مجازي لان السهل
والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا من باب المضاف بل التحقيق فيه ان الرطب هو
الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة وعن رفعها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من
ذلك مع امكانه وعلى هذا التقدير يشبه ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الرطوبة صارت مفسرة بعدم
المانع ويكون الاحساس باليابس الان لا يرى مانع ولا معاوق وباليبوسة ان يرى مانع والرطوبة وحدها
لا يدل على وجود الجسم واليبوسة وحدها يدل على ذلك ومما يحقق ذلك ان الرطوبة اما ان يكون هي قابلية الاشكال
او علة قابليتها فان كان الاول لم يكن امرا وجوديا لان قابلية الشيء للشيء لو كانت زايدة عليها فيتسلسل
وان كانت الرطوبة علة لتلك القابلية فذلك محال لان الجسم لذاته قابل لكل الاشكال ولذلك فان القبول
حاصل لليابس ولما كانت قابلية الجسم للاشكال هكذا ثابت له لذاته استحال ان يستدعي علة زايدة فثبت ان
الرطوبة بهذا التفسير لا يمكن ان يكون امرا وجوديا والاولى لو كانت الرطوبة على التفسير هي كيفية وجودية فالاشبه انها
غير محسوسة لانا يجب علينا اذا كان هواء معتدل لا حر فيه ولا برد وكان ساكنا لا حركة فيه ان يكون اللامس يدرك
رطوبة ولو كان كذلك لكان الهواء دائما محسوسا ولو كان الهواء دائما محسوسا لكان الجمهور لا يشكون في وجوده
ولا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء فارغا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الرطوبة على تفسيرهم
غير محسوسة فاما اذا عنينا بها الكيفية التي يكون بها الجسم سهل الالتصاق فالاظهر انها امر وجودي وانها من المحسوسات
وان كان للبحث فيه مجال والشيخ قال في فصل الاسطقسات ان الثانية غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها من المحسوسات
ولعله اراد بالرطوبة الغير المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالرطوبة المحسوسة سهولة الالتصاق وعلى البلة
وبهذا التوفيق **الفصل السابع** فيما لاجله تجعل الحرارة والبرودة انهما كيفيتان فاعلتان والرطوبة
واليبوسة انهما كيفيتان منفعلتان للقائل ان يقول كما ان التاثير والتاثر حاصل بين الحار والبارد فكذلك
حاصل بين الرطب واليابس فلماذا خصصتم احد الطبيعيين بالفعل والاخرى بالانفعال فنقول الجواب عنه
الاول ان الاضداد لا يجب ان يكون كلها متفاعلة لان ثقل الثقيل لا يغير خفة الخفيف مع بقاء طبيعة الخفيف بل
تغير خفة الخفيف تابع لتغير طبيعته فكذلك هاهنا الرطب اذا خالط اليابس فبلّه فاما ان يجعل اليابس رطبا فذلك

٢ شق [illegible] ازيد [illegible]

٢ علي الذات لكانت قابلية القابلية زائدة ح

٢ لان الهواء لا محالة رطب لكن [illegible] محسوسة ح

لم يثبت بالبرهان وكذلك اليابس يخالط الرطب فيجففه فاما ان يجعله يابسا فلم يثبت بالبرهان واما في الحرارة
والبرودة فيستقيم البرهان في علم الكون على ان الحار ينقلب باردا من غير ان يخالطه البارد وكذلك البارد
يصير حارا من غير مخالطة الحار فاذا حصل ان تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم
يثبت بالبرهان ولا شك ان البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد الترقيق والرطوبة فاذن الحرارة
والبرودة كل واحد منهما فاعل في الاخرى ومعا فاعلتان في الرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فليس
لواحد منهما فعل في الاخرى ولا لهما ايضا تاثير في الحرارة والبرودة فلا جرم جعلنا الحرارة والبرودة فاعلتين
والرطوبة واليبوسة منفعلتين والثاني ان سلمنا ان بين الرطوبة واليبوسة تفاعلا كما بين الحرارة والبرودة
لكنا اذا عرفنا الحرارة فلا نعرفها بفعلها في ضدها لانا لا نعقل فعلها في ضدها الا بعد تعقل ضدها وانما نعقل ضدها
بفعله فيها على هذا الوجه فحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الاخر بل المعروف للحرارة لوازم فعلية من الصعود الى فوق
والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات وكذلك البرودة انا نعرفها بافعال اخر واما الرطوبة واليبوسة
فانما يمكننا تعريفها بسهولة قبول الاشكال وعدم ذلك وهي لوازم انفعالية فلما عرفنا الحرارة والبرودة باللوازم
الفعلية والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية لا جرم جعلنا احد الطبيعيين فاعلا والاخرى منفعلا والثالث ان الكيفية
لا تكون منفعلة البتة بل المنفعل هو الموضوع المستقل بنوع الكيفية ليست كذلك بل الكيفية قد تكون علة لصيرورة الموضوع
المستقل بنفسه مستعدا للانفعال وقد تكون علة لصيرورته مستعدا للفعل والرطوبة واليبوسة من القبيل الاول
فلا جرم سميناهما بالانفعالية والحرارة والبرودة من القبيل الثاني فلا جرم سميناهما بالفعلية الرابع وهو انا اذا اضفنا الحرارة
والبرودة الى الرطوبة واليبوسة وجدناهما فاعلتين فيهما والرطوبة واليبوسة لا يفعلان فيهما الا بالعرض مثل
الخنق المنسوب الى الرطوبة وذلك انما يكون بسبب ان الرطوبة يجمع الحار على شكل مضاد للطبيعي في سبيل الطبيعة
واما ان الرطب الكثير لا ينفعل عن الحار ولا يستحيل الى المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولد حار بعد حار فاذا
الفعل الاول لم يعطه النقص كما يوجد منه كثرة دهن السراج الخامس ان اللمس يتأثر من الحار والبارد ولا يتأثر
من الرطب واليابس وهذا اذا قلنا انهما غير محسوسين **الفصل الثامن** في اللطافة والكثافة
قال في الطبيعيات اللطف يقع على معنيين احدهما رقة القوام والثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا
والكثافة معنيان متقابلان لهما ويشبه ان يكون التخلخل مثل اللطيف بالمعنى الاول الا ان التخلخل يستدعي معنى
زائدا على الرقة وان كان تابعا لها حتى يكون الرقة تدل عليه دلالة اللزوم والتخلخل يدل عليه دلالة التضمن فانه الرقة
مع الزيادة في الكم حتى لو لم يوجد ذلك كان الاول بمعنى اسم اللطافة والرقة ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم
بعضها من بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به هاهنا ثم قال لكن اللطيف المتخلخل غير بالمعنى

٢ والغلظ ح

الاول في الفعل والانفعال الا بالوهن وبها جاريان مجرى الثقل والخفة ويكاد ان يلازمهما حتى ان كل ما هو اثقل
فهو اغلظ واشد تكاثفا وقال في المقولات قد يقال متخلخل للانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى
قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من
الكيف والثالث كم ذو اضافة او اضافة في كم وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها وقد يظن في الثاني والثالث
انهما واحد وذلك للغفلة فان النار اشد تخلخلا من الهواء بمعنى زيادة الحجم وليس اقبل منه للتشكل والتقطيع اذ الهواء
رطب جدا والنار يابسة والهواء اذا استحال نارا ازداد حجمه وحصلت رقته هواء فالفرق بين الوصفين وههنا ثلاثة
ابحاث البحث الاول انه حكم في الفصل الاول ان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل
والانفعال الا بالوهن فالمعنى الاول هو الرقة التي فسرها في المقولات بسهولة قبول التقطيع والتشكيل و
ذلك هو الذي فسر الرطوبة به فكانه اخرج الرطوبة من الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال مع ان مطلوبه في هذا
الفصل من الطبيعيات اثبات ذلك وهو عجيب الثاني انه [illegible] حكم بكون الثقل والخفة لازمين للكثافة واللطافة
بهذا المعنى حتى ان كل ما كان اخف كان الطف بمعنى رقة القوام وقبول التقطيع والتشكيل وهذا هو الرطب
فيلزم ان يكون النار ارطب الاجسام لانها اخفها الثالث انه حكم في الفصل الاول ان الرقة تدل على التخلخل دلالة
الملزوم على اللازم والمتخلخل يدل على اللطيف دلالة التضمن وهذا ايضا نقض ما ذكره في المقولات من ان الرقة
قد توجد دون الزيادة في الحجم مثل النار اذا صارت هواء فانه يزداد رقته وينقص مقداره وبالجملة فالجمع بين ما قاله
الشيخ في الموضعين مشكل ولعل الاقرب الى الحق ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة واما سهولة
الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال الا بالوهن من حيث لا يمنع الاختلاط بالغير فاما الرطوبة بالمعنى الذي ذكرناه
فهي مما لا يفيد الاجتماع من التشتت الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف
اما اللزوجة فكيفية مزاجية لا بسيطة وذلك ان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يعسر تفريقه
بل يمتد متصلا فهو مؤتلف من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج فاذا عاد من الرطب ما اسباب لكه من
اليابس فانك ان اخذت ترابا وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث لك جرم لزج
والهش ما يخالفه وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج
واما البلة والجفاف فاعلم ان هيهنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي كيفية
الرطوبة والمبتل هو الجسم الذي لا تقتضي صورته النوعية كيفية الرطوبة ولكن قارنه جسم بهذه الصفة ثم المبتل
قد يقال لما التصق الجسم الرطب بظاهره فقط وقد يقال ايضا لما نفذ في عمقه وهذا القسم يقال له المنتقع الفصل
العاشر في الثقل والخفة واحكامهما وفيه ثلاثة عشر مسئلة المسئلة الاولى في حقيقة الميل قال

الحد ودال ان هذا الميل كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما فهذا القول تصريح بان الميل علة
المدافعة لا نفس المدافعة وسنتكلم في ذلك واما الان فلنبين ان هذه المدافعة مغايرة للحركة والقوة
المحركة اما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالميل الصاعد مع ان الحركة
غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقيل اذا اسكنته المسكن في الجو كان ساكنا والميل الهابط فيه
محسوس فالكلام الاول يفرق بين الميل الصاعد وبين الحركة والكلام الثاني يفرق بين الميل الهابط وبين
الحركة واما الفرق بينه وبين الطبيعة فلان اوجه اما اولا فلان المدافعة قد يكون نفسانية كما اذا اعتمد انسان
على انسان بحيث لا يتحرك الواحد منهما فقد وجد الميل هناك دون الطبيعة واما ثانيا فلان الجسم في حيزه الطبيعي يكون
طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة واما ثالثا فلان المدافعة قابلة للاشد والانقص والطبيعة غير قابلة لذلك المسئلة
الثانية في ان الميل هو نفس المدافعة او هو علتها لمن اثبت امرا وراء نفس المدافعة ان يحتج فيقول الحلقة التي
يجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت في الوسط لا شك ان كل واحد منهما فعل فيها فعلا مقاوما لفعل الاخر
ليس ذلك هو نفس المدافعة فانها غير موجودة اصلا وليس ايضا قوة المجاذب الاخر لانه ان لم يفعل في المجذوب
فعلا لما يصير مجرد قوته عائقا لان يفعل فيه غيره فعلا فاذن قد فعل كل واحد منهما فيه فعلا غير المدافعة لا شك ان
الذي يفعله كل واحد منهما لو خلا عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جانبه فثبت وجود شيء لو خلا عن المعاوق
لاقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك الى العلو واما الى السفل والذي فعله المتجاذبان
ليس كذلك فثبت ان لهذه المدافعة المحسوسة علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وبالله التوفيق المسئلة
الثالثة في تعريف الثقل والخفة قال في الحدود الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية
يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع اقول ههنا بحثان الاول ان المراد المركز نقطة والجسم يستحيل حصوله بالكلية في النقطة
الواحدة لاستحالة حصول المنقسم الذاهب في الجهات في غير المنقسم الغير الذاهب في الجهات واذا امتنع حصول
الجسم في النقطة امتنع ان يكون طالبا للحصول فيها والجواب معنى قولنا الثقيل يطلب المركز انه طالب لان ينطبق
مركز ثقله على مركز العالم لا ان يحصل هو بكليته فيه فالجسم الثقيل اذا تحرك الى مركز العالم حتى لاقى سطحه مركز
العالم فانه لا يقف هناك بل يتحرك وينزل الى ان ينطبق مركز ثقله على مركز العالم واعني بمركز الثقل النقطة
التي يتعادل ما على جوانبها الثاني في قولنا قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع فقولنا بالطبع كالمكرر لان
قولنا قوة طبيعية يغني عن ذلك والجواب قولنا بالطبع صفة للوسط فان من الوسط ما هو بالطبع وسط وهو مركز
الجسم الاول القائل للجهات ومنه ما لا يكون كذلك وهو مراكز الكرات الخارجة المراكز فان لكل واحد منها وسطا
تكون حركته عليه ولكن ذلك الوسط لا يكون وسطا بالطبع بل بالنسبة الى ذلك الجزء المخصوص والثقيل طالب لا

لا من وسط كان بل للوسط الذي هو بالطبع وسط وهو مركز العالم فتبين انه غير مكرر واعلم ان
الثقل قد يعنى به الطبيعة التي هي مبدأ الميل المحسوس وقد يعنى به نفس الميل فبقوله قوة طبيعية يتناول
قوة منسوبة الى الطبيعة فهي تكون مغايرة لها لا محالة فاذن هذا الاسم لا يتناول الا الميل سواء قلنا الميل هو نفس
هي المدافعة او علتها وبالله التوفيق المسئلة الرابعة في اقسام الميل الميل قد يكون انبعاثه من طباع الجسم وقد
يكون من تاثير غيره والمنبعث من طباع الجسم قد يكون ميلا طبيعيا مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن
تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانيا كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعث من تاثير الغير يسمى قسريا مثل
المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق قسرا ثم ان الميل الطبيعي فانه توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية اثنتان
فالميل الطبيعي اثنان وهو الميل السافل والخفة هو الميل الصاعد واما الميل النفساني فقد يكون مستديرا وقد
يكون مستقيما وقد يختلف حاله بحسب اختلاف الحركات المسئلة الخامسة في ان الميل الطبيعي لا يوجد عندما
تكون الاجسام في احيازها الطبيعية هذا هو المنصوص عليه في السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن
البرهانية والذي يمكن ان نقول في تصحيحه هو ان الميل عبارة عن المدافعة والمدافعة يلزمها الحركة لولا المانع
فلو كان في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه عنه لولا المانع وذلك محال فاذن المدافعة غير موجودة
فان قيل لو وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة ولا شك ان حال الحجر عند كون اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته
فاذن المدافعة موجودة في الحجر الموضوع في حيزه الطبيعي فنقول المدافعة انما وجدت لان الحجر خارج عن المركز وبحيث
لو كان كذلك كان طالبا للوصول اليه فكانت المدافعة موجودة فيه بالفعل فان قالوا فالثقيل يمتنع خلوه عن
المدافعة على ما ذكرتموه لاستحالة حصوله في حقيقة المركز بل يكون ابدا خارجا عنه فتكون المدافعة بالفعل حاصلة له
قلنا ان مطلوب الثقيل انطباق مركزه على مركز العالم ثم ذلك الثقيل لا يخلو اما ان يكون ذا اجزاء بالفعل او
لا يكون فان كان ذا اجزاء كان لكل واحد منها حظ من الثقل لا محالة فيكون كل واحد من اجزائه طالبا للحالة
المذكورة ولا يكون الواجد لها الا جزءا واحدا فيكون المدافعة موجودة بالفعل فيما عدا ذلك الجزء واما ان كان عديم
الاجزاء فاذا انطبق مركزه على مركز العالم فذلك الجسم حينئذ يجب ان لا يوجد فيها المدافعة لانها لو وجدت
لكانت اما في كل ذلك الجسم او في اجزائه ومحال ان يكون في كله لان كليته طالبة لتلك الحالة فيستحيل ان يوجد فيها طلب للخروج
عنها ومحال ان يكون في اجزائه لانا قد فرضناه عديم الجزء واذا لم يكن له جزء فكيف يكون لجزئه ميل فثبت خلو
ذلك الجسم عن الميل المسئلة السادسة في ان الميل الطبيعي والقسري لا يجتمعان قال الشيخ في الفصل الذي بين فيه
ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا يصح ان يقول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه
بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنه ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل بل فيه مبدأ من شانه ان

يحدث

٢ نهر الكسم لنتمه

١٢ النشر

٧ نتلك م

يحدث ذلك الميل اذا زال العائق اقول قوله كيف يكون في الشيء مدافعة الى جهة والتنحي عنها عند محاولة بيان امتناع
اجتماع الميلين يدل على ان الميل عنده هو نفس المدافعة لا انه علتها اذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة
لم يمتنع الجاري ان يجتمعا ولكن لا يقتضيان المدافعتين كما لا منافاة بين الطبيعة والقوة الفاعلة للحركة القسرية اقول
قد جوز الشيخ كلام في موضع اخر من الشفاء وهم انه يجوز الجمع بين الميلين فانه قال في الفصل الذي يتكلم فيه في
الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه حتى الى ان يبطلها مصادمات كانت تتصل
عليه حالا بعد حال ويخرق به فكلما ضعف لذلك قوى عليه الميل الطبيعي والمصادمة التي تعرض للمرمي نحو جهة ميله الطبيعي فقوله
قوى عليه الميل الطبيعي مشعر بان الميل الطبيعي موجود مع الميل القسري وتقليل ذلك على ان الميل علة المدافعة
وهي ممكنة الحصول مع الميل الغريب وعلى الجملة فيدعي ان المدافعة الطبيعية لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك قريب
من الاوليات فان الحجر الصاعد في الهواء ليس فيه مدافعة اصلا نحو السفل فان من مس الحجر الصاعد لا يحس بمدافعته
نحو السفل واذا لم يكن كذا هنا الا في هذا الامر المحسوس ونحن لا نحس به بل نحس بضده ومنافيه وجب القطع
بعدمه فان قيل اليس عندكم الميل موجود في آن الوصول وليس هناك مدافعة فاذا لا يلزم من عدم المدافعة عدم
الميل فنقول بل المدافعة في ذلك الآن موجودة لانه لو كان في ذلك الحيز جسم آخر لاندفع به في ذلك الآن وحجة من
جوز اجتماع الميلين انا نجد حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في السرعة
والبطء اذا اختلفا في العظم والصغر وما ذلك الا لان الميل المقاوم في الكبير اكثر وان كان مغلوبا والجواب ان الطبيعة
قوة سارية في الاجسام فينقسم بانقسامها والتي في الجزء جزء ما في الكل وهي معوقة للحركة القسرية فلا جرم كان الاعظم
ابطأ المسئلة السابعة في انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والآخر غريب ان كان الجسم ذو
الميل الطبيعي لا يعاوقه شيء مثل حركات الافلاك عن ميولها وحركات العناصر لو قدرنا خلاء العالم لكان ذلك محالا
لان علة الميل الطبيعي هي الطبيعة واذا وجدت العلة غير مقهورة بالمنازع وجب ان يوجد اقصى الممكن من ذلك المعلول
فحينئذ يكون ذلك الميل الطبيعي بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يحصل معه ميل غريب الى تلك الجهة ولقائل ان يقول
كل نوع من مراتب الاشد والانقص مخالف لغيره بالنوع فيجوز ان يكون للطبيعة المخصوصة مقتضية لاحد النوعين دون
الثاني فلا يكون موجبة اقصى الممكن فاما ان كان الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة
يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل غريب ويكون الحركة عند ذلك اسرع مما يوجد عند الميل الطبيعي وحده
وذلك كما اذا دفعنا الحجر الى السفل دفعا شديدا فان حركته بالكانت اسرع مما اذا تحرك بطبيعته وحده المسئلة الثامنة
في بقاء الميل عند الوصول الى المطلوب لما كان المحرك للجسم الى تلك الجهة هو ذلك الميل والمدافعة فمحال ان يكون الموصل اليها
غير الدافع اليها والموصل واجب الحصول عند وجود الوصول لامتناع انفكاك المعلول عن العلة فيلزم ان يكون الميل موجودا

٧ عبارة عن ق

٧ ممنوعة ودعوى غير ممنوعة

عند وصول المتحرك الى الجهة المطلوبة المسئلة التاسعة في انه هل يحدث دفعة برهانه انا بينا ان الميل لابد من وجوده عند
وصول الجسم الى الجهة وهي امر غير منقسم فاذن الميل لابد من حصوله عند وصول الجسم الى الحيز منقسم ووصول الجسم الى الحيز
منقسم انما يكون في الآن فاذن لابد من حصول الميل في الآن وذلك هو المطلوب المسئلة العاشرة في انه قابل للاشتداد
والضعف بين طرفين اما قبول الميل للاشتداد والضعف فامر لا شك فيه وكل تغير فمن شيء الى شيء ولابد وان يكون بينهما
نوع معاندة فان كان التعاند في الغاية فهما ضدان والا فهما متوسطان ومتى وجد المتوسط فلابد من وجود الطرفين
المسئلة الحادية عشر في سبب اشتداد الميل الطبيعي عند القرب من المطلوب وضعف الميل القسري عند الوصول الى
المطلوب اما الاول فلان الطبيعة اذا لم تكن ممنوة بالضد اوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعدوم اذ ليس بايز
الطبيعة وحدها كنة تتراوح الميول التي يقويها وبعضها واما الثاني فلتزايد ضعف الميل القسري عند الانتهاء الى الغاية
المسئلة الثانية عشر في سبب اشتداد الميل القسري الى الوسط قيل سببان احدهما اذا كان على المرمى تستحق الحركة فلا بد
يتسخن بالحركة الحركة والقوة المستفادة تضعف الا ان التسخين المستفاد بالتسخين يكون متداركا لما هو فيه
على المعنى الذي يفوت بالضعف ما دام في القوة ثبات فاذا ازداد الحرك على القوة واستحق ضعفا ايضا الحرك
وبلغ مبلغا لا يفي بتدارك تاثير الفعل المسئلة الثالثة عشر في انه ليس بين الثقيل والخفيف انتقال
برهانه ان الثقيل موجب بالذات حركة الجسم الى المركز والخفيف ايجابها بالذات حركة الجسم عنه وذلك يوجب تباعد
كل واحد منهما عن الآخر والوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل ان يوجبا التقارب الذي لا يحصل الا بالميل الذي
فهذه جملة ما اردنا ذكره من احكام الثقل والخفة **الفصل الحادي عشر** فيما يظن انه من الكيفيات
الملموسة وليس منها فمن ذلك الملاسة والخشونة وليستا من باب الكيف اصلا فان الخشونة عبارة
عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا وهذا من باب الوضع والملاسة
استواء الاجزاء في الوضع وايضا فانه لا يحس بها الا بواسطة المقادير والحركات والاشكال ومع ذلك
فمنه فانها لا تفعل في الحس تاثيرا من جهة نفس الكيفية العارضة لاجزائها مطلق الذي هو الوضع بل لاجل او
وهو صلابة او رخاوة او حرارة او برودة فاذن هما خارجتان عن الكيف وهما يكونان محسوسا ومن ذلك الصلابة
واللين فانهما ليستا من هذا الباب لان للين صفتين احديهما الانغماز اي اصل فيه وهو عبارة عن حركة
حاصلة في سطحه والثاني كمقارنة لحدوث شكل التقعير فيه فالاول من باب
الحركة والثاني من الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين بنفس هذين الامرين فانهما محسوسان بالبصر واللين
غير محسوس بالبصر بل لانه كون اللين عبارة عن كونه مستعدا لقبول ذلك الانغماز استعدادا تاما وكذلك الصلب
امور احديها عدم الانغماز مع بقاء شكل ذلك السطح كما كان والثاني المقاومة المحسوسة واما عدم الانغماز فهو لو قد

واما الشكل الباقي فهو من الكيفيات المختصة بالكميات واما المقاومة المحسوسة فليست هي ايضا نفس الصلابة
فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاوم وليست فيه صلابة فان الهواء لم ينعقد ولم يصلب اصلا وكذلك القول في
الرياح بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي في ذلك الشيء نحو عدم الانفعال وظاهر ان الاستعداد الشديد نحو الانفعال او
عدم الانفعال غير محسوس فاللين والصلابة يجب ان لا يكونا محسوسين وليكن هذا اخر الكلام في الكيفيات
الملموسة فاما الاحوال الحاصلة من انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس فسنذكرها في الفن الذي نتكلم
فيه في امر الاجسام ثم كان اللائق ان نردف هذا الباب بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها لما كان
مختصرا اخرناه واوردنا بعد هذا الكلام في الكيفيات المبصرة **الباب الثالث** في الكيفيات المبصرة
وفيه ستة فصول **الفصل الاول** في اثبات الالوان من الناس من زعم انه لا حقيقة للون بل البياض
انما يحصل بمخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واحتج عليه بان زبد الماء ابيض ولا سبب لبياضه
الا ذلك وكذلك الثلج ابيض لانه اجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق
والزجاج المسحوق لا شفان بل يريان على لون مع ان سطوحها عند الاجتماع لم ينفصل بعضها من بعض حتى
يقال حصل هناك لون وايضا الشفاف الكثير الحجم اذا دق فيه شق وهج ذلك الموضع منه ابيض وكذلك
البخاخ والناطف يبيض لاحتقان الهواء فيه مع الاشفاف الذي في طبعه واما السواد فانما يتخيل لعدم غور الجسم
وعمق الضوء والاشفاف ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا
ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى
السطوح فلا جرم يبقى السطوح مظلمة وذلك هو السواد ومنهم من سلم ان السواد لون حقيقي ومنع ذلك في البياض
وفرق بينهما بان السواد لا ينسلخ واما الابيض فهو قابل لكل الالوان والقابل للالوان عار عنها فالابيض
عار عن الالوان واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من المقالة الرابعة من الطبيعيات انه لم يعلم
هل يحصل البياض بغير هذا الطريق ام لا واما في المقالة الثانية من علم النفس فقد قطع بوجود ذلك فقال لا شك
ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه
ويدل عليه اربعة امور الاول ان البيض اذا سلق يصير بياضه اشد ابيض وليس يمكن ان يكون ذلك لان
النار افادته تخلخلا او احدثت فيه هوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل وذلك لمفارقة الهوائية ولان الهوائية لو خلطت فيه
وبيضته لكان ذلك بخشورة لا انعقادا على ما ستعلم الثاني ان الدواء المسمى بلبن العذراء يكون من خل طبخ فيه المرداسنج
صفا الخل جيدا يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف واذا خلطا بماء طبخ فيه القلي وصفى غاية التصفية حتى صار كانه
دمعة فانه ان وقع التعقد فذلك لم يتسم المزاج المطلوب ولكا الخلط بذا الماء ان ينعقد فيه المتحلل الشفاف من المر[داسنج]

ويبيض في غاية البياض كالعجين الاثب ثم يجف وليس ذلك لان تشققاً تفرق ودخل الهواء فيه فان ذلك لو كان
متفرقاً متخلخلاً في الخل ولا ان تلك الاجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى البعض فان حق ما تقال اولى
بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه الثالث ان للانتقال من البياض الى السواد
من طرق ثلاثة الاول الطريق الساذج وهو ان ياخذ الى الغبرة ثم الى العودية ثم الى السوادية فكانه من اول الامر
يأخذ من سواد ضعيف ولا يزال يشتد حتى ينتهي الى الغاية والثاني ان ياخذ الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد والثالث
الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق انما كانت اختلافها لاختلاف ما يتركب عنه الالوان فلو لم
يكن الا السواد والبياض وليس للبياض حقيقة الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة ولم يكن في تركيب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه الا بحسب التنقص والاشتداد فلم يكن الطرق مختلفة الرابع وهو ان
الضوء اذا انعكس من جسم اسود الى الجسم الاخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو كانت الالوان المختلفة لاجل اختلاط الشفاف
بغيره لكان يجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض وان لا ينعكس من الاجزاء السود شيء فكان يجب ان لا يصير
المنعكس اليه احمر واخضر واما الذين تمسكوا به فحجتهم فليس ينتج من ذلك لكن نمنع ان حصول البياض قد يكون على وجه اخر وهو
الاستحالة وايضاً فليس لنا ان نجزم بان بياض الثلج لمخالطة الهواء وكذلك ابيضاض الجص ليس لاجل تفتيت الطبخ من
التخلخل وسهولة التفرق والا لكان السحق والتصويل يفعلان فعل الطبخ في الجص والنورة بل السبب فيه ان الطبخ
يفيض حراً يوجب ذلك الابيضاض وقولهم الاسود غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فليس لهم الشباب
والشيب وان عنوا به على سبيل الصبغ فيحتمل ان يكون ذلك لان الصبغ المسود لابد وان يكون فيه قوة قابضة فيجتمع
ويتعذر على الصبغات غيرها فلذلك لا يمكنها النفوذ في الاسود على ان [illegible]
زرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه **الفصل الثاني** في ان النور ليس من الاجسام زعم بعضهم ان النور اجسام
صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك باطل من وجوه اربعة الاول ان كونها انواراً اما ان يكون عين كونها
اجساماً واما ان يكون مغايراً لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل
جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان يقال بانها اجسام حاملة لتلك الكيفية ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء
فهذا ايضاً باطل لان تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات اما ان يكون محسوسة واما ان لا يكون محسوسة
فان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً وان كانت محسوسة لكانت ساترة لما تحتها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت
سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهاراً الثاني ان الشعاع لو كان جسماً لكانت
حركته بالطبع الى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جرم في كل جهة الثالث ان النور اذا دخل من الكوة ثم سد دفعة
دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان بقيت او لا تبقى فان بقيت فاما ان بقيت في البيت او تخرج فان قيل انها خرجت من

الكوة

الكوة قبل ان انسد ذلك فهو محال وان قيل انها عدمت فهو ايضاً باطل فكيف يمكن بان جسماً يتخلل بين جسمين عدم
احدهما فان هي باقية في البيت ولا شك في زوال نورها عنها وهذا هو الذي قلنا من ان مقابلة المستنير سبب لحدوث
تلك الكيفية واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام فكذلك في الكل الرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض
كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لاستحالة
الخرق على الفلك محال واحتج المخالف بان الشعاع يتحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم بيان الصغرى من ثلاثة
اوجه اما اولاً فلان الشعاع ينحدر من عند الشمس او النار والمنحدر متحرك واما ثانياً فلانه يتحرك بحركة المضيء واما ثالثاً فلان
الشعاع قد ينعكس عما يلقاه الى غيره والانعكاس حركة الجواب اما قولهم الشعاع ينحدر من عند الشمس فهو باطل الا انه
في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في المقابل القابل دفعة لما كان من توهم انه نزل وقولهم الشعاع ينتقل فينتقل
الظل ينتقل مع انه ليس بجسم بل الحق ما قلناه من انه كيفية حادثة في المقابل وعند زوال المحاذاة عن القابل
يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الاخر وكذلك القول في الانعكاس فان المتوسط شرط لان يحدث الشعاع من
المضيء في ذلك الجسم **الفصل الثالث** في حقيقة النور المعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم انه عبارة
عن ظهور اللون فقط وزعموا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بين
الامرين هو الظل ويختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب
الخفاء ثم شاهد فيما بين ذلك ما هو اكثر ظهوراً من الاول ظن ان هناك بريقاً وشعاعاً وليس الامر كذلك بل
بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور الاشياء اللامعة بالليل اقل من ظهور السراج وظهور السراج اقل
من ظهور القمر وهو اقل ظهوراً من الشمس فالحس اذا صار ضعيفاً في الظلمة وكان لتلك اللوامع قدر من الظهور ليس لغيرها
ظن ذلك الظهور كيفية زائدة ثم اذا تقوى البصر بنور السراج ونظر الى تلك الاشياء لم ير لمعانها لزوال ضعف الحس
وكذلك لمعان السراج يذهب عند ضوء القمر ولمعان ضوء القمر يذهب عند النور الذي يكون في البيوت المستنيرة نهاراً
عن الشمس ومع ذلك فالناس يرون لظهور القمر لمعاناً ولا يرون للنور الذي يكون في البيوت المستنيرة لمعاناً والسبب فيه
ما ذكرناه ولا يقال كيف يدرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم فانا نقول ذلك بسبب ان احدهما خفي والاخر
ظاهر لا بسبب كيفية اخرى ثم من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه وذلك يبهر البصر فحينئذ
يخفى اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كما ان الحس في الليل يحس بلمعان اللوامع ولا يحس بالوانها لان الحس لضعفه في
الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلا جرم لا يحس بها ثم اذا تقوى في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوباً لظهور تلك الالوان
فلا جرم يحس بها هذا تقرير مذهبهم ونحن نقول لسنا ننكر ان يكون لما قالوه تاثير في اختلاف احوال الادراكات
في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه لكن ندعي مع ذلك ان الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون

ويه آن عليها وجهة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فذلك الامر اما ان يكون هو اللون او صفة غير نسبية او صفة
نسبية والاول باطل لانه لا يخلو اما ان يجعل الظهور عبارة عن تجدد اللون او عن اللون المتجدد والاول يقتضي ان
لا يكون الشيء مستنيرا الا آن تجدده والثاني يوجب ان يكون الضوء هو نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء ظهور
اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان زعموا
ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية الثاني ان البياض
قد يكون مضيئا ومشرقا وكذلك السواد فاذن الضوء ثابت لهما جميعا فلو كان كل واحد منهما مضيئا لنفس ذاته لزم
ان يكون الضوء بعضه مضادا للبعض وذلك محال فان الضوء لا يقابله الا الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون
الضوء فان السواد قد لا يكون مضيئا وكذلك سائر الالوان وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء
والبلور اذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه يرى ضوءه فذلك ضوء وليس بلون واذا وجد كل واحد
منهما دون الآخر فلا بد من التغاير الرابع وهو انا نفرض الكلام في بعض الالوان المتوسطة بين السواد والبياض
وليكن ذلك هو الحمرة فنقول لا يخلو اما ان سلموا ان لها حقيقة مخصوصة او زعموا انها عبارة عن اختلاط ظهورات جزئية
بخفاءات سوادية فان ذهبوا الى هذا الثاني فنقول الجسم الاحمر اذا انعكس عنه الضوء الى جسم آخر وصار ذلك الجسم احمر
فلا يخلو اما ان ينعكس الظهور من الاجزاء الظاهرة والخفاء من الاجزاء الخفية واما ان ينعكس الظهور عن الاجزاء
الظاهرة ولا ينعكس الخفاء عن الخفية والاول باطل لان الاجزاء الخفية لا يفيد الخفاء للمقابل بل لان الخفاء لو كان فاعلا
لم يؤثر في المقابل والثاني باطل لان الظاهرة لو فعلت الظهور فيما يقابلها والاظهار هو التبييض فكان يجب ان يرى
ابيض من المنعكس اليه لا احمر واما ان اعترفوا بكون الحمرة لونا حقيقيا في نفسه وزعموا انها اذا ظهرت فلا جرم
يقابلها مثل نفسها فنقول انها اذا كانت قليلة الظهور افادت المقابل مجرد الضوء ولا يخفى لون المقابل فاذا
قويت في الظهور اخفت لون المقابل فلو لم يكن هناك الا اللون وحده لكان يفعل عند الضعف لونا ضعيفا مثل
نفسه وعند اشتداده يفعل لونا قويا مثل نفسه وليس كذلك فانه يفيد اولا ظهور لون المقابل اظهارا شديدا ثم اذا
صار اقوى اخذ في ابطال لون المقابل واخفائه ويفيد لونا آخر مثل نفسه فيكون احد الفعلين لا محالة عن شيء غير ما
عنه الآخر فيكون مصدر الاخفاء هو الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل البلورة المضيئة
والفعل الآخر يكون من لونه اذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعديا الى المقابل الخامس ان المضيء الملون
تارة ينعكس منه الضوء وحده الى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك اذا كان قويا فيهما جميعا حتى
يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره بريقا ساذجا فان قيل هذا البريق عبارة عن
اظهار لون ذلك المقابل فنقول فلم اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه الضوء اخفى لون المنعكس اليه وابطله واعطاه

ان

لون نفسه **الفصل الرابع** في الفرق بين النور والضوء والشعاع والبريق اعلم ان الاجسام الملونة
اذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فان ذلك الظهور كيفية ثابتة فيها منبسطة عليها من غير ان يقال انها سواد
او بياض او صفرة او حمرة والآخر اللمعان وهو الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكان شيئا يفيض منها
وكل واحد من القسمين اما ان يكون له من ذاته او من غيره فالظهور الذي للشيء من ذاته كالشمس والنار يسمى ضوءا
والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا والترقرق الذي للشيء من ذاته كالشمس يسمى شعاعا والذي يكون للشيء من غيره
كالمرآة يسمى بريقا **الفصل الخامس** في حد الضوء حد الكيفية التي لا يتوقف الابصار بها
على الابصار بشيء آخر وذلك بان الشيء اما ان لا يتوقف صحة كونه مرئيا على اعتبار الغير او يتوقف والذي لا يتوقف
هو الضوء والذي يتوقف هو اللون فانه لا يصح رؤيته الا بعد صيرورته مستنيرا وكل ما يصح رؤيته فانه يمنع من
رؤية ما وراءه لان العين اذا ابصرت في جهة شيئا استحال ان يبصر في تلك الجهة شيئا آخر ولما كان
ابصاره للمتوسط يجب ان يقع اولا لا جرم صار ذلك مانعا من ابصار ما وراءه فثبت ان اللون يمنع من ابصار
ما وراءه والضوء ايضا كذلك بدليل وقوع الظل من المصباح عن المصباح وذلك لاجل ان احد المتقابلين
يفعل الشيء في المقابل وكذلك الانسان لا يرى ما يتوسط بينه وبين ذلك الشيء فظهر من هذا ان الشفاف
يجب ان لا يكون مبصرا **الفصل السادس** في ان اللون انما يحدث بالفعل عند حصول الضوء لان الالوان
غير موجودة بالفعل في الاجسام حال كونها مظلمة والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون ذلك لاجل عدمها
او لاجل ان الهواء المظلم عائق عن الابصار والثاني باطل فان الهواء نفسه غير مظلم فهو غير مانع من الابصار فانك
اذا كنت في غار وفيه هواء تحكم على الصفة التي تطيفها انت مظلم فاذا صار المرئي مستنيرا رأيته ولا يمنعك الهواء
الواقف بينه وبينك فثبت انه ليس في ذلك الهواء ما يمنع من الابصار ولقائل ان يقول لا شك ان اللون انما يصح
من نفسه واذا يصح ان يكون مرئيا فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هو هذا الحكم وهو صحة كونه مرئيا
لا حصول تلك الماهية فان قيل اللون هو الكيفية التي بها يمكن رؤيتها فالامر الموجود في الظلمة اذا لم يكن رؤيته
لم يكن لونا نعم الجسم عندما يكون مظلما له استعداد ان يحصل له اللون المعين عند صيرورته مضيئا فنقول استعداد الجسم لان
يكون له لون معين امر ووجود ذلك اللون امر آخر وكون ذلك اللون بحيث يصح ان يرى امر ثالث فلم لا يجوز
ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا اصل وجود اللون فثبت ان الذي عول عليه الشيخ في مخالفة هذا
المشهور ليس بقوي ويتفرع على هذه مسألة اخرى وهي ان المشهور ان الالوان انما توجد في سطوح الاجسام فاما
اعماقها فليست الالوان موجودة فيها بالفعل لان وجود اللون بالفعل مشروط بحصول الضوء بالفعل فلما لم يكن
اعماق الجسم مضيئة بالفعل لم يكن ملونة بالفعل وتحقيقه مشكل في قولهم ان وجود اللون بالفعل موقوف على كون

اللون معيناً لاجرم توقفت في هذا النوع ايضاً بل الاقرب ان كون الشيء ملوناً بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً ولذلك فان الشفاف لا يكون قابلاً للضوء والتنور بالفعل فاذا كانت قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون بالفعل على وجود الضوء بالفعل لزم الدور

الفصل السابع

في تحديد الالوان المتوسطة لما عرفت ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان وان الضوء كيفية حقيقية زائدة عليهما فنقول البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء وكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار فان كان السواد غالباً حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة ان خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة ان انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية الشديدة وان انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم ان النيلية ان خالطها حمرة حصلت ارجوانية وعلى هذا فقس

الفصل الثامن

في ان الظلمة امر عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة فكما انا عند التغميض لا ندرك شيئاً فكذلك اذا فتحناها في الظلمة وجب ان لا ندرك شيئاً كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن اللون من غير الضياء فصفا لوني الينا لم يكن حاله الا عين الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن الظلمة امراً وجودياً

الفصل التاسع

في انه هل يتوقف ابصار بعض الاجسام على الظلام لا قبل الجسم اما ان يرى ~~بكيفية في جسم~~ ما فالاول هو الشفاف والثاني لا يخلو اما ان يكون ابصاره متوقفاً على شرط او لا يكون فان كان مرئياً لذاته فهو المضيء وان كانت صيرورته مرئياً يتوقف على شرط اخر فذلك الشرط قد يكون ضوء كما في الالوان وقد يكون ظلمة كالاشياء التي تلمع بالليل وقال الشيخ لا يمكن ان يكون الظلمة شرطاً لصيرورة اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة او في الضوء فان الناظر يراها الا انسان سواء كان في الضوء او في الظلمة اما الشمس فانه لا يمكن ان تراها في الظلمة لانه متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانها ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوءها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها لا جرم ترى وبالجملة فظهورها وخفاؤها ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لان الحس في الليل لما لم ينفعل عن المحسوس القوي امكنه ادراك الضعيف وبالنهار صار بالعكس من ذلك وهذا كما ان الهباء الذي في الجو من جنس ما يمكن ان يرى في الضوء ومع ذلك فلا يرى لان البصر لا يستقل لاذا كان مغلوباً بضوء الشمس وهو محسوس قوي لا جرم لا تقدر على ادراكها فاما عندما يكون في البيت ولم يكن منفعلاً من القوي لا جرم يمكنه ادراكها فظهر ان الظلمة ليس شرطاً في هذا الباب

الباب الرابع

في الكيفيات المسموعة وفيه ستة فصول

الفصل الاول

في سبب الصوت سببه القريب تموج الهواء ولا نعني

بالتموج

بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وسبب التموج اما امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبرنا العنيف فيهما لانك لو قرعت جسماً كالصوف بقرع لين جداً لم يحس صوتاً ولو شققت شيئاً يسيراً او كان الشيء المشقوق لا صلابة فيه لم يكن للقلع صوت ثم من المعلوم ان تموج الهواء لازم من كلا السببين لان القارع للهواء يحوجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها بعنف شديد وكذلك القالع ثم في الامرين جميعاً يلزم انتقاله من الهواء ان ينقاد للتشكل والموج الواقعين هناك وان كان القرع اشد انبساطاً من القلع

الفصل الثاني

في ابطال مذهب من جعل الصوت نفس التموج او نفس القلع او القرع اشتبه على بعضهم الصوت بسببه فمنهم من اعتقد انه نفس التموج الذي هو السبب القريب للصوت ومنهم من اعتقد انه نفس القرع والقلع اللذين جعلناهما سبباً بعيداً له ويدل على بطلان المذهبين وجهان الاول ان التموج محسوس باللمس لان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فافسده والقلع والقرع يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج والقرع والقلع بصوت الثاني ان الشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتاً وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور الثلاثة مجهولة فتلك الامور الثلاثة مغايرة للصوت

الفصل الثالث

في اثبات الصوت في الخارج لمعتقد ان يعتقد ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج وهذا باطل لانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ومعلوم ان الجهة لا يبقى منها اثر في التموج عند بلوغه الى الصماخ ولكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها لانها من حيث اتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يتميز بين الجهات كما ان اليد تلمس ما يلقاها ولا يشعر به الا حيث يليه ولا تفرق بين وروده من اليمين او من اليسار لان اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في اول المسافة بل حين انتهى اليه ولما كان التميز بين الجهات حاصلاً وكذلك التميز بين القريب والبعيد من الاصوات حاصلاً علمنا انا لا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ فان قيل انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى ومن البعيد اضعف فنقول اما الاول فباطل لان الصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يسد الاذن التي يليه ويسمع الصوت بالاذن الايسر ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ومعلوم انه لا يصل التموج الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف على اليمين فبطل ما قالوه واما الثاني فهو باطل ايضاً والا لكنا لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن ان احدهما قريب والاخر بعيد وبالجملة كان يجب ان يشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد

بنفسه في غيره او بكيفية فيه ح

الضوء ٢

ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه واما السبب في ادراك الجهة فسنذكره في باب السمع **الفصل الرابع** في حقيقة
القرع اذ لا بد في القرع من حركتين من حركة قبله ومن حركة بعده فالحركة التي قبله قد يكون من احد الجسمين وهو القارع الى
الثاني وقد يكون من كليهما فلا بد من قيام كل واحد منهما او باحدهما في وجه الاخر قياما محسوسا فانه ان اندفع احدهما
كالحس بل في زمان لا يحس لم يكن صوت ثم ليس من شرط ذلك القيام ان يكون القائم صلبا فقد يكون في غاية
الرطوبة لكن اذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء ان ينفذ فيه ويخرقه في اقل زمان فيقرع انه لا يكون ذلك
الجسم ممكنا لذلك النفوذ والخرق بسهولة فح يقوم في وجه ذلك المنافذ وقامت تلك المقاومة مقام الصلابة
ومثاله ادراك السوط في الماء برفق فانه يمكنه ان تنفذه شقا من حيث لا يلزم منه مقاومة ان استعجلت استعجالا
وقاوم فيه الهواء ايضا كذلك بل قد يجوز ان يصير الهواء اجزاء ثلاثة جزء منه قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء
منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج فظهر انه ليست الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث التموج وانهما اذا
احدثا الصوت فانما يحدثانه بسبب حصول المقاومة فالعلة الاولية هي المقاومة واعلم ان القارع والمقروع كلاهما
فاعلان للصوت ولكن اولاهما باصلهما واشدهما مقاومة واما الحركة التي بعد القرع فهي انضغاط الهواء الى ان
ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيه بعنف شديد ثم يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل و
التموج الواقعين هناك على ما بيناه **الفصل الخامس** في سبب ثقل الصوت وحدته سبب الحدة صلابة
المقروع وملاسته في بعض الاجسام وصغره وضيق الخرق في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من النفخ في
بعضها فيحدث عن هذه الاسباب تكاثف وقوة وملاسة سطح وتراص اجزاء الهواء المتموج فيتأدى على هيئة الصلابة
الى السمع وسبب الثقل اضداد هذه وكل واحد من هذه الاسباب يحتمل الزيادة والنقصان فان زادت الاسباب
والمسببات على تناسب واحد وبالعكس فيكون نسبة الطول الى الطول كنسبة النغمة الى النغمة في الحدة والثقل
فيكون مثلا نغمة نصف الطول ضعف نغمة الكل في الثقل **الفصل السادس** في الصدى ان الهواء اذا تموج
وقاوم ذلك التموج شيء من الاشياء كجبل او جدار لزم ان ينضغط بين هذا المتموج المتوجه الى قرع ذلك الجبل
وبينه هواء او بحيث يرده ذلك التموج ويرجع الى خلف ويكون شكله بشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمية
الى الحائط ان ينضغط الهواء الى التموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصدى
واعلم ان ههنا بحثا وهو ان الهواء المتموج المتوجه الى ما يقاومه لا بد وان يموج هواء او بينه وبين ذلك المقاوم
فهذا الصدى يحدث من تموج هذا الهواء لا من تموج الهواء الاول فلا درجة فيشبه ان يكون الاول هو الحق ولذلك
يكون على صفته وهيئته ويشبه ان يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع لما لاجل ان المسافة اذا كانت قريبة بين المصوت
وبين عاكس الصوت لم يسمع في زمانين متباينين بحيث يشعر الحس على تباينهما بخلاف ما اذا كان العاكس بعيدا فان الحس

حينئذ يقوى على ادراك التباين وانما لان العاكس مثلما اشبه الملس فهو اشد انواع الانعكاس منه بسبب قوة النبوة يبقى
زمانا كثيرا كما في الحمامات والقباب والعمارات وهذا هو السبب في ان يكون صوت المغني في الصحراء اضعف وتحت السقف
اقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد **الباب الخامس** في الكيفيات المذوقة و
المشمومة وبيان عرضيتها في الاجسام وفيه ثلاثة فصول **الفصل الاول** في الطعوم الاجسام اما ان يكون
عديمة الطعم واما ان يكون لها طعم فالذي يكون عديم الطعم هو التفه المسيخ وهو على قسمين لانه اما ان يكون عادم الطعم
حقيقة واما ان يكون عادمه بحسب الحس فقط وهو الذي له في نفسه طعم الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان
فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس طعمه مثل النحاس والحديد فان اللسان لا يدرك منهما طعما لانه
لا يتحلل من جرمهما شيء يخالط الرطوبة المبثوثة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق ولو احتيل في تقطيعهما احس
له طعم قوي واما ان كان فيما اشرنا من الطعوم وبسائط الطعوم ثمانية الحرافة والملوحة والمرارة والدسومة
والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا
والفاعل فيه احد ثلاثة اما الحرارة او البرودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل
في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وان فعل
في اللطيف حدثت الحموضة وان فعل في المعتدل حدث القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وان فعل
في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت التفه فاحر الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف
اقوى على التحليل من المر ثم المالح لكانه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم
او عديمته لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومن هذا يتولد الاملاح
ويملح المياه وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد
ملحا او يترك بنفسه فينعقد ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول
والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه التي تحلو يكون فيها اولا عفوصة شديدة البرودة فاذا
اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون الى القبض
ثم ينتقل الى الحلاوة اذا عملت فيها الحرارة المنضجة وقد ينتقل من العفوصة الى الحلاوة من غير توسط لكن الحامض
وان كان اقل بردا من العفص فهو في الاكثر اكثر تبريدا منه للطافته ونفوذه في الظاهر والباطن والعفص والقابض
متشابهان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن وقد يجتمع طعمان في جرم
واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة ومثل اجتماع المرارة والملوحة في السبخ ويسمى الزعوقة
ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ ومثل اجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع

المرارة والتفه في الهندباء ويشبه ان تكون بعض الطعوم انما كثرت بسبب انه امتزج مع ما يحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا
فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد محض متميز ولا يبعد
ان يكون طعم من الطعوم المتوسط بين الاطراف يصحبه تفريق واسخان يسير جدا ذلك هو الدسم او يصحبه طعم وتفريق
من غير اسخان وهو الحموضة او اخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا فقس ما يتعلق من احكام الطعوم
بالحكمة واما ساير الابحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب **الفصل الثاني** في الروائح انه ليس
عندنا للروائح اسم الا من وجهين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال طيبة ومنتنة كما يقال للطعم انه طيب
غير طيب من غير تصور فصل وثانيهما ان يشتق لها من مشاكلتها للطعوم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كأن
الروائح التي لعتيدة مقارنتها للطعوم تنسب اليها وتعرف بها فهذا جملة الكلام في الكيفيات المحسوسة بالحواس
الخمس واما كيفية الاحساس بها فسيأتي في القسم الثالث من هذا الفن وهو الكلام في الكيفيات النفسانية واذ قد
اتينا على شرح اقسامها فلنبين عرضيتها **الفصل الثالث** في بيان ان هذه الكيفيات المحسوسة
اعراض لا جواهر ومن الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر تخالط الاجسام فاللون جوهر والحرارة جوهر
وكذلك ساير الامور المذكورة والدليل على عرضيتها انها ان كانت جواهر فاما ان يكون اجساما واما ان لا يكون
اجساما فان كانت اجساما فيكون طول وعرض وعمق فهي لون ومعنى انه طول وعرض وعمق ليس معنى انه لون وقد
يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير ذا
او يكون لم يكن الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده وان كان اللون
ليس له غير هذا فليس لذات اللون مقدار بل يتقدر بالجملة هذا محال لا يخفى فساده واما ان فرضت غير جسمانية فاما ان يكون
بحيث يجتمع من تركيبها اجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها اجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع عنه ماله قدر وذلك
باطل واما ان لم يكن جزءا للاجسام فاما ان يكون بحيث يصح ان يفارق الجسم الذي هو فيه او لا يصح فان صح فلا
يخلو اما ان يصح ان لا يبقى في جسم اصلا او لا يصح فان صح ان يوجد لا في جسم فلا يخلو اما ان يكون مشارا اليه او لا
يكون مشارا اليه فان كان مشارا اليه كان في جسم لوجهين اما اولا فلان الخلا محال فيستحيل ان يوجد اللون في
جهة ولا يكون فيها جسم واما ثانيا فلان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة
واما ان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون هو محسوسا فلا يكون هو البياض الذي كلامنا فيه فانا انما نطلق البياض
على اللون الذي من شانه ان يفعل تفريقا في البصر فليس كذلك لا يكون بياضا فاما ان استحال ان يوجد لا في جسم اصلا
فح كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت فيما مضى ان المحتاج الى المحل يستحيل استقلاله عنه فثبت ان هذه الكيفيات
اعراض موجودة في الاجسام لا جزء منها والاجسام غير متقومة بها ويمتنع مفارقة الكيفيات عن محالها الاجسام ولا

نعني بالعرض الا ذلك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بعض الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق
غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من كونها مغايرة للون كون الجسم مغايرا للون بل
هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الامر هو نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم من قبول هذه الابعاد غير المفهوم
من اللون فنقول ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية لان القابلية امر نسبي اضافي والصورة الجسمية ليست نسبة
واضافة بل الصورة الجسمية ماهية يلزمها قابلية هذه الابعاد فلم لا يجوز ان تكون تلك الماهية هي نفس اللون فالحاصل ان
كلامهم في هذا الموضع انما يمشي اذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك ومتى جعلوا
ماهية الجسم الامر الذي يعرض له الابعاد القابلة لم يمكنهم ان يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة لمفهوم كونه لونا ثم ان سلم
ان اللون ليس جوهرا جسمانيا فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قوله يستحيل ان يتألف الجسم من اجتماع ما لا قدر له قلنا
الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في حد ذاته هيئة ومقدار مع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار
في ذاته وان كان جزء الجسم ونحن نحرر الدليل على وجه اخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس
الجسمية او جزءا داخلا فيها او خارجا عنها وباطل ان يكون السواد هو نفس الجسمية لثلاثة اوجه اما اولا فلان مفهوم
الجسم امر مشترك بين الجسم الابيض والجسم الاسود لان الجسم الابيض والجسم الاسود يشتركان في مفهوم الجسمية ويتباينان
في مفهوم الابيضية والاسودية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغايرة للابيضية وللاسودية واما ثانيا فلان الجسم يصح
وصفه بالاسودية والابيضية ونفس الاسودية لا يصح وصفها بالاسودية ولا بالابيضية واما ثالثا فلان السواد
له ضد وهو البياض والجسم لا ضد له اصلا وباطل ان يكون السواد جزءا من الجسمية لوجهين اما اولا فلانه لو كان جزء الجسمية المشتركة
وجزء المشترك مشترك لزم ان يكون السواد مشتركا واما ثانيا فلانه ليس جعل السواد جزءا اولى من جعل البياض جزءا فيلزم
اما جعلهما مجموعهما جزءين للجسم فيكون كل جسم ابيض واسود معا وذلك محال او اخراجهما جميعا عن جزئية الجسم وذلك هو المطلوب
فثبت ان السواد امر مقارن للجسم خارج عن مفهومه فلا يخلو اما ان يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح وجوده ومحال ان
يوجد مفارقا عن الجسم لوجهين اما اولا فلانه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه واما ثانيا فلانه لو وجدت الجهة
الفارغة وفرضنا حصول السواد فيها لكان لذلك السواد اختصاص بتلك الجهة ومفهوم الاختصاص مغاير لمفهوم السواد فهو محال
فيكون مع ذلك السواد مقارنا والمقدار على ما ثبت انه لا يوجد في المادة فذلك السواد موجود في المادة واما ان فرض غير مشار اليه
فتلك الحقيقة التي كان يمكننا ان نشير اليها [illegible] بل الباقي شيء اخر وليس كلامنا فيه فان السواد عبارة عن هذا المشار اليه
باشتراك الاسم فثبت ان السواد امر مقارن للجسم خارج عن ماهيته يمتنع المفارقة عنه ولا شك انه غير مقوم له فان الجسم اذا كان
اسود ثم ابيض فان حقيقته وحدها لا تختلف فعلمنا ان السواد موصوف بجميع صفات الاعراض فيكون عرضا وقد تم بهذا

الفصل الكلام في الكيفيات المحسوسة **القسم الثاني** في القوة واللاقوة وفيه ثلاثة فصول **الفصل الاول** في انواعه انواعه في المشهور ثلاثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين ويسمى باللاقوة الثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة الثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعة وهذان القسمان يسميان بالقوة واعلم انا اذا قسمنا الكيفية الى اربعة انواع واوردنا ادخال هذه الاقسام الثلاثة تحت نوع ثالث وان نذكر معنى محصلا مشتركا بين الاقسام الثلاثة ليمكننا ان نجعله نوعا للكيف وجنسا لهذه الاقسام فان اردنا ان نذكر معنى يندرج تحته الاقسام الثلاثة قلنا انه استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج او قلنا انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح فكان هذه العبارة اولى من الاولى لان الاستعداد من باب المضاف فكيف يكون نوعا للكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلاثة فان اللاقوة والمنفعلية انما كانت في ان حدوث الحادث انما يتم بها ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال والقوة على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل يترجح بها حدوث الفعل والاقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادئ جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها ثم اعلم انه لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع فاما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انها منه والشيخ الرئيس يخرجها منه وهو الحق فاذا اردنا ان نذكر امرا مشتركا بين القوة على الانفعال والقوة على اللاانفعال بحيث لا يدخل فيه ذلك المشترك القوة على الفعل قلنا انه الذي يترجح به القابل في احد جانبي قبوله ولا قبوله فتبين اولا ان القوة على الفعل هل يمكن دخولها تحت هذا النوع ام لا ثم نتكلم في القسمين الآخرين **الفصل الثاني** في ان القوة على الفعل غير داخلة تحت هذا النوع اعتقد المتقدمون على ان القوة على المصارعة داخلة في هذا النوع ونحن نقول المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة الثاني القوة على تلك الافعال وهذان الامران من باب الحال والملكة وعلى ما ستعرف فلا يمكن ادخال واحد منها تحت هذا النوع لاستحالة دخول الحقيقة الواحدة تحت جنسين الثالث كون الاعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة واللاانفعال وهو احد القسمين المذكورين فان قيل القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار آخر من حيث انها قدرة شديدة او من حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة من الحال والملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فنقول الذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة ان يصرع بعينه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل واحد منها قوة الامرين حاصلة لكنها في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا تكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشيء موجودا آخر بل القوة القوية موجود واحد

وهو بماهيته او بعوارضه مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر واما ان كان الاختلاف بينهما بالعوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون هناك قوة واحدة باقية وتعرض لها الشدة تارة والضعف اخرى لا ان القوة تنضاف اليها كيفية غير القوة تلحق القوة فتصير بها اشد تأثيرا او فاعلية وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية ايضا غير داخلة في هذا القسم فان قيل الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك الجنس ومما يستدل به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم في قوتها الحصول في جنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس **الفصل الثالث** في اللين والصلابة بل هما امران وجوديان ام لا قد بينا في باب الكيفيات الملموسة ان الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال وان اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للآخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لقائل ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه امور بعضها واحد عدمي والثاني وجوديان اما العدمي فهو اللاانفعال واما الوجوديان فاحدهما المقاومة والثاني البقاء على شكله على ما كان وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة لهذين الوجوديين وعلة الموجود موجودة فاذن ذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانفعال حقيقته عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم مقارنة لحدوث الشكل المخصوص فيه والاستعداد لقبول الحركة جسم طبيعي والاستعداد لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كم العلة الطبيعي لعين القابلية استحال ان يكون هناك كيفية في تنفيذ من القابلية لانه ثبت لذات الشيء لا يكون محتاجا الى شيء آخر واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس كيفية اخرى وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال كيفية وجودية اذ يستحيل ان تكون سبب نفس المادة الشيء علة الاستعداد ولا ايضا زوال وصف كان باعثا له اذ ليس لاستعداد اللاانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة لاستعداد اللاانفعال فاذن علة الاستعداد للاانفعال امر وجودي فهذه المباحث تغلب على الظن ان التقابل بين اللين والصلابة تقابل العدم والملكة **القسم الثالث** في الكيفيات المختصة بذوات الانفس وهي المسماة بالحال والملكة اعلم ان الكيفيات النفسانية اذا لم تكن راسخة سميت حالا واما اذا صارت مستحكمة سميت ملكة والافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول بل ولا يجب تغايرهما بالذات فان الشيء في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا هو صار بعينه مستحكما يسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فعلى هذا كل ملكة فقد كانت حالا اي كانت قبل استحكامها حالا وليس كل حال فانها تصير ملكة فهذا الجنس المفهوم من لفظ الحال والملكة واعلم ان هذا القسم جنس يندرج تحته انواع ونحن نعقد في ذلك ابوابا اربعة

ان شاء الله عز وجل **الباب الاول** في العلم واحكامه والكلام يتعلق فيه بثلاثة اطراف العلم والعالم والمعلوم

الطرف الاول في العلم وفيه ثمانية وعشرون فصلاً **الفصل الاول** في ان العلم بالشيء لا يحصل الا بانطباع صورة

المعلوم في العالم اعلم انا قد بينا في باب الوجود ان للماهية المعقولة وجوداً في الذهن ونزيد ههنا ايضاح فنقول

الذي يدل على ذلك ان الممتنعات محكوم عليها بالامتناع والمحكوم عليه يجب ان يكون ممتازاً من غيره والا لم يكن

بذلك الحكم اولى من غيره وكل ممتاز فهو ثابت وليس ذلك الثبوت في الخارج والا لزم من وجوب الاستلزام وجوب

وجود الممتنع في الخارج لوجوب الشرط عند وجود المشروط فح يكون الممتنع واجباً هذا خلف فاذاً للممتنع وجود في الذهن

يتاتي للذهن ان يحكم عليه بامتناع ان يعرض له الوجود الخارجي فان قيل لو كان كون الشيء ممتنع الوجود في الخارج لاجل حكم

الذهن على الصورة الذهنية بامتناع حصولها في الخارج لكانت الممكنات باسرها كذلك لان الصورة التي هي حاصلة في

الاذهان ممتنعة الحصول في الخارج فنقول الصور الذهنية لها ماهية ولها وجود ولا شك ان اعتبار الماهية من حيث هي

غير اعتبارها من حيث انها موجودة فان الاول جزء من الثاني فتلك الماهية اذا اخذت من حيث هي ذهنية ممتنعة الحصول في

الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن ولكن اذا نظر الى تلك الماهية من حيث هي هي

مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فان حكم العقل بامتناع فردها من الوجود الخارجي لها كانت ممتنعة والا فهي ممكنة

فالحاصل ان تلك الماهية لا بد في تحققها من الوجود الذهني ولكن المحكوم عليها بالامكان والامتناع تلك الماهية فقط

ومن البراهين الدالة على ذلك ان كون الانسان انساناً غير كونه بحال لا يمنع نفس مفهومه عن الشركة فان احد المفهومين

ليس هو الاخر ولا داخلاً فيه على ما عرفت فكونه بحال لا يمنع الشركة عارض عرض لتلك الماهية لكن يمتنع ان يعرض

ذلك العارض عند وجوده الخارجي لان كل ما يوجد في الخارج فانه يكون شخصاً ويمتنع ان يكون هو بعينه محمولاً على كثيرين

على ما عرفت فاذن هذا العارض انما يعرض له عند ما يكون في الذهن فاذن للماهيات المعقولة وجود في الذهن واعلم

ان الادراكات الجزئية لا بد فيها من هذا الارتسام فسياتي في موضعه واحتج المنكرون لهذا الارتسام بامور ثلاثة

اولها لو كان التعقل لاجل الانطباع لكنا اذا عقلنا ان السواد يضاد البياض لزم ان ينطبع صورة السواد والبياض

فينا ولزم ان يكون محلهما واحداً لان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما لكنهما ماهيتهما متنافيتان

فالمقدم باطل وثانيها ان الماهية اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في نفس جزئية موجودة

في الخارج فوجوده الذهني اما ان يكون هو ذلك او وجوداً اخر والاول يلزم منه ان لا يبقى الفرق بين الوجود الذهني

والخارجي اصلاً ولكان يجب ان يترتب على تلك الماهية حين ما يكون ذهنية جميع ما يترتب عليها عند ما يكون خارجية

فتكون الحرارة المعقولة محرقة والسواد المعقول محسوساً قابضاً للبصر وذلك محال واما الثاني فهو ايضاً محال لانه

يقتضي ان يكون للشيء الواحد وجودان فيكون موجوداً مرتين وهو محال وايضاً فهب ان له وجوداً اخر لكن الوجود

الخارجي حاصل له فكان يجب ان يترتب عليه جميع ما يعرض له في الخارج وثالثها ان العلم بمضادة السواد للبياض يجب ان

يكون متعلقاً بهما اذ لو لم يكن متعلقاً بهما لكان متعلقاً بالمضادة المطلقة لا بمضادتهما فاذاً لا بد ان يكون متعلقاً بهما

من حيث كونهما متضادين منسوبة اليهما معلومة ثم ان كانت معلومة كانت معلومة بعلم واحد ولو كان العلم هو الانطباع

لاستحال ان يكون العلم الواحد علماً باكثر من معلوم واحد لان الصورة العقلية لا بد وان يكون مطابقة للمعقول والشيء

الواحد يمتنع ان يكون مطابقاً لماهيتين مختلفتين والجواب عما ذكروه اولاً ان من عقل مضادة السواد

والبياض فقد ارتسم في عقله ماهيتاهما وقوله الضدان كيف يجتمعان فنقول ان ماهيتهما لا يقتضيان التضاد

مطلقاً بل بشرط الوجود الخارجي فلا يلزم تحقق التنافي عند فوات هذا الشرط والجواب عما ذكروه ثانياً ان الحرارة مثلاً ماهية

لها لوازم ولا يجب ان يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب كل قابل فانه من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب

اختلاف حال القوابل حتى تكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية عرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة

من الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض وتكون الماهية في الحالتين واحدة لا انها ليست هي هي

بعينها سخنة والا لكانت النار حين ما لا يكون مسخنة لغيرها لا تكون ناراً بل لا نها في غيرها مسخونة عند حلول المادة

الجسمانية وهذا الحكم صادق عليها عند كونها ذهنية ولكن بالشرائط اذا وجد الاشكال في نفس السخونة لم يندفع بالجواب الذي

ذكرناه ولنستقص فيه وقد ذكرنا تمام تقرير هذا الاشكال في علم النفس والجواب عما ذكروه ثالثاً ان ذلك انما يلزم اذا

جعلت العلم نفس الانطباع اما اذا جعلناه اضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالمحال غير لازم فلنتكلم في تحقيق

ذلك **الفصل الثاني** في ابطال قول من قال العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم والدليل عليه ثلاثة ادلة

الاول لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية

ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون هو نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى في ذواتنا والقسمان باطلان اما الاول

فلان الاشياء التي تعقل ذواتها ليس من عقلها عقلها عاقلة لذواتها اذ ليس تعقلنا لذات واجب الوجود هو تعقلنا

ما قلناه واما الثاني فهو ايضاً باطل لوجهين اما اولاً فلان تلك الصورة لا بد وان يكون مساوية لذواتنا فيلزم اجتماع

المثلين واما ثانياً فلانا ما لم نعقل ان تلك الصورة صورة ذواتنا لم نعقل ذواتنا وان عقلنا ذواتنا فيكون عقلنا

لذواتنا قبل عقلنا لتلك الصورة الثاني لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وقد ثبت انه

ليس تعقلنا لذواتنا لاجل صورة اخرى بل لاجل ان ذواتنا حاضرة لذواتنا فيكون العقل والعاقل والمعقول

واحداً ثم اذا عقلنا لذواتنا فعقلنا لتعقلنا لذواتنا والا لزم اجتماع المثلين وعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا فاذن تعقلنا

لتعقلنا لذواتنا هو نفس ذواتنا ثم في قوة النفس ان تعقل انها تعقل انها تعقل وان يتركب ذلك الى غير النهاية وكما

كانت هذه الوجود الذات فقط فيلزم ان يكون كل من التعقلات حاضرة بالفعل ما دامت ذاتنا موجودة

علم کتابت

٢ البرهان تم

١٢ البرهان تم

٣ نعم عقل لذاتنا الخ

لان الشئ الواحد لا يكون بالقوة والفعل معا لكن التالي باطل فالمقدم مثله ولا يقال العلم بالعلم هو بعينه العلم بالمعلوم
لانا اذا استحضرنا في ذهننا العلم بالعلم وجدنا التفرقة بين هذه الحالة وبين ما اذا لم نستحضر ذلك العلم مع ان العلم
بالمعلوم حاصل في الوقتين والثالث لو كان الادراك عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل ولا شك ان هذه

البرهان له

الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو التعقل
لان نفس حصولها لا يختلف في الوقتين فان قيل الادراك حقيقته حصول شئ مجرد لشئ او جوهر مجرد مستقل بنفسه فنقول انما
كان تجرد المدرك والمدرك شرطا للادراك لكان الادراك مغايرا لهما لا محالة لما بينا ان الادراكات الجزئية ليست
نفس الانطباع فسيأتي القول فيها في علم النفس فثبت ان العلم ليس هو نفس الانطباع

الفصل الثالث

في الامور التي يمكن ان يفسر العلم بها وابطال الباطل منها التعقل لا يخلو اما ان يكون امرا عدميا او يكون امرا ثبوتيا
وان كان ثبوتيا فاما ان يكون كيفية عارية من الاضافة او كيفية مع الاضافة او نفس الاضافة فهذه اقسام اربعة وقد
اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله امرا عدميا وذلك عندما يبين ان كون الباري عاقلا
وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فهناك تفسير العلم بالتجرد عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور
المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما يبين ان تعقل الشئ لذاته ليس الا حضور صورته
عنده وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند
المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما يبين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول
صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس وتارة يجعله
عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الشئ الخارجي وذلك عندما يبين ان العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة
المضاف بالعرض وايضا عندما يبين ان تغير العلوم يوجب تغير العالم الذي هو كيفية ذات اضافة واذا ثبت
ان الشيخ ذهب في هذا الباب الى كل الاقسام المحتملة وقت اضطراب رأيه في حقيقته فلنرجع الى العقول ونجتهد في طلب
الحق فنقول اما ان التعقل ليس امرا سلبيا فذلك ظاهر من حيث انه لو جعل سلبا لكان اخص سلب التعقل هو العلم بل سلب
ما يقابله وهو الجهل فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون العلم عبارة
عن عدم عدم العلم فيكون امرا ثبوتيا واما ان يكون عبارة عن سلب الجهل المركب لكن لا يلزم من سلب الجهل المركب
حصول العلم لاحتمال خلو المحل عنهما فان قيل لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل عبارة عن سلب المادة ولواحقها فنقول
هذا باطل من وجوه ثلاثة الاول وهو اقواها ان التجرد عن المادة لا يختص بشئ دون شئ اذ من الممتنع ان يقال
الشئ الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة الى هذا دون ذلك ولا يمتنع ان يقال الشئ الفلاني يعقل هذا دون ذاك
فاذن التجرد عن المادة [struck-through text] ليس هو التعقل الذي انه ليس [?]

والتعقل

بل هو

يكون الشئ مجردا عن الوضع والاشارة [?] يكون ذلك عاقلا للاشياء ولا داخلا في ذلك ومع هذا بل بعد العلم بكونه
مجردا يبقى الشك في كون ذلك المجرد عاقلا ام لا ومن المستحيل ان تكون الحقيقة الواحدة مجهولة ومعلومة في حالة واحدة
فثبت ان التعقل مغاير للتجرد الثالث انا نجد من انفسنا ان كوننا عالمين حالة متميزة عن سائر الاحوال المدركة
للنفس ولها خصوصية وامتياز عن غيرها وذلك لا يكون الا اذا كانت تلك الحالة امرا ثبوتيا فثبت بهذا ان التعقل
لا يمكن ان يكون عبارة عن سلب المادة او عن سلب شئ اخر واما القسم الثاني وهو ان يكون عبارة عن حضور
صورة المعقول في العاقل وقد ابطلناه فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حصول صورة مجردة عن المادة
عند موجود مجرد عن المادة فنقول هذا ايضا باطل من وجوه الاول انا قد بينا ان الادراك والتعقل عبارة عن حالة
ثبوتية فيستحيل ان يكون التجرد عن المادة داخلا في حقيقة التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فيبقى ان يقال ان
التعقل هو نفس حضور صورة الشئ او حالة اخرى ثبوتية لا تتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء
قيل تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل من ذلك الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك والاول قد
بطل والثاني يوجب الاعتراف بكون الادراك مغايرا لنفس الحضور واما القسم الثالث وهو ان يكون العلم حالة
اضافية من غير ان يكون هناك امر اخر فذلك باطل ايضا لما بينا ان الاضافات لا تحصل الا عند وجود المضافات
ونحن قد ندرك ما لا وجود له في الاعيان واما القسم الرابع فهو متعين لان يكون هو الحق وذلك لان العلم عبارة عن
كيفية ذات اضافة لكن لا نشرع في تحقيق ذلك الا بعد الفراغ من ابطال مذهبين فاسدين من الاقوال الفاسدة في حقيقة
العلم ان شاء الله وحده

الفصل الرابع

في ابطال قول من قال النفس اذا عقلت الشئ اتحدت [?] بالعقل الفعال
وهذا باطل من وجهين الاول ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن الكثرة او يكون ذا اجزاء وابعاض فان كان الاول
يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد ان يعقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لابد وان
يعقل كل المعقولات والثاني ايضا باطل لانه ان كان تحد بالكل لزم ما ذكرنا من كون العاقل لشئ واحد عاقلا
لجميع المعقولات وان كان تحد ببعضه لا بالكل وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل يمكن الحصول للانسان
جزء لكن التعقلات التي يقوى عليها الانسان غير متناهية ثم ان كل واحد من تلك التعقلات يمكن فيه حصول
اعداد غير متناهية منه لا الى نهاية فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء مركبا من اجزاء نوعية غير متناهية فاذن
العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الماهية غير متناهية ثم كل واحد من
تلك المعقولات مما يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو وخالد له
ويجب ان يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متفقة في النوع فيكون للعقل الفعال اجزاء غير متناهية
لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ولا مختلفة بالنوع بل متفقة وهذا مما [?] من المحالات فتلك التجزيات في النوع لا

يتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وذلك بسبب المادة فالعقل الفعال مجرد فاجزاءه مجردة فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد كان مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفوس بالعقل الفعال محال لما عرفت ان اتحاد الاثنين محال كما مر

الفصل الخامس

في ابطال قول من قال التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل وقد عرفت بطلان القول بالاتحاد والذي يخص هذا الموضع ان من عقل شيئا فلو اتحد به فاذا عقل شيئا آخر فان اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذ وجب ان لا يبقى عاقلا للمعقول الاول والا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فاذن يلزم ان لا يبقى عاقلا للاول عند كونه عاقلا للثاني وهو محال ثم اعلم ان الشيخ في جميع كتبه مصر على ابطال الاتحاد الا في كتاب المبدأ والمعاد فانه صرح هناك بان التعقل انما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عند ما حاول بيان ان واجب الوجود واحد عاقل فقال ان الصورة المجردة عن المادة اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل لان العقل بالفعل يكون منفصلا عنها بالذات انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه لو كان منفصلا بالذات عنها لكان العقل بالفعل حينئذ هي الصورة او العقل بالقوة التي حصلت فيه الصورة فيها او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لجمع لعالمه لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا تعقلها ~~فاما ان يكون لا يعقل~~ فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يكون لاجل صورة اخرى منها فيلزم التسلسل ان يعقلها لوجودها له فاذا على الاطلاق فيكون كلما حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وعوارضها كانها موجودة في الاعيان فتكون المادة وعوارضها عاقلة لتلك الصورة هذا خلف واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فح لما ان يكون معنى ان تعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان تعقل معناه مغاير لنفس وجود تلك الصورة وقد وضع هاهنا ان التعقل نفس وجود تلك الصورة له هذا خلف فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل الآن يوضح الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هو نفس تلك الصورة فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس من الصورة نفسها بل قابل لها ووضع العقل بالفعل هي الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لا يكون عقلا بالفعل بل موضوعا له فيكون العقل بالقوة لا يكون عقلا بالفعل لان الذي بالقوة لا يخرج الى الفعل فقط والذي بالفعل فهو دائما كذلك ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك المجموع تعقل ذاته او جزأ من ذاته او شيئا خارجا عن ذاته فان عقل شيئا خارجا فهو يعقله بان يعقل صورته فالكلام في تلك الصورة كالكلام في الاول ويتسلسل وايضا فلان تلك الصورة ليست هي التي كلامنا فيها ولا يجوز ان يعقل اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام

ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة والاقسام باسرها فان كانت المادة تعقل نفسها كان ذلك الجزء عاقلا لذاته ومعقولا بذاته ولا مدخل للجزء الذي هو كالصورة في هذا الباب وان كانت المادة تعقل الصورة عاد الكلام المذكور من انه تعقلها لحصولها لها على الاطلاق او لانها حصلت لشيء من شانه ان يعقل وقد ابطلناه وان كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة ومعقولة لذاتها او كانت تعقل المادة كانت الصورة مبدأ للعقل وهو باطل وان كان الجزآن تعقلان المادة او كانت حقيقة المادة عاقلة الجزئين فهي اكثر من ذاتها هذا خلف وكذلك القول في جانب الصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت الاقسام الثلاثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ولا مقبول متميز الذات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة والجواب ان الحق من بين الاقسام هو الاول وهو ان العقل بالفعل هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة فيه قوله العقل بالقوة يعقل تلك الصورة لاجل حضورها فيه كيف ما كان او لاجل حضورها في شيء من شانه ان يعقل قلنا الحق هو الاخير وهو انه يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وقوله تقدير هذا الكلام انه انما عقلها لانها حلت في شيء من شانه ان يحل فيه شيء فهذا انما يلزم اذا قلنا التعقل نفس حضور صورة المعقول ولسنا نقول بذلك بل الحق ما قد نشرح به الآن

الفصل السادس

في تحقيق القول الحق في العلم نقول العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا يوجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يحصل لذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه بل يكفي في ذلك الذات من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل الممكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذا العاقل استمرت الاصول المثبتة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الحجة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك ومما يؤيد تحقيقنا ان الذي ذكره الشيخ في اثبات اتحاد المعقول بالعاقل تقسيم حاصر ولو لم يقل ان التعقل زائد على مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازما لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد باطل فالقول بان التعقل زائد على نفس الحضور حق وهو المطلوب فثبت ان الحق ما اخترناه في هذا الموضع

الفصل السابع

في تحديد العلم يشبه ان يكون تعريفه بالحد والرسم ممتنعا لانه هو الحاكم بالاشياء كل شيء عاداه فكيف لا يكون تعريفه لغيره ولان كل ما يعرف به العلم فالعلم اعرف منه لانه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا

شأنه ينبغي ان نعرفه وما قيل انه غني عن التوقيف لان كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان
ونظر والعلم بكونه عالما بالشيء عبارة من العلم بانضاف ذاته بالعلم والعلم بانضاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من
الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا عالمين بالشيء الا بنظر واستدلال
ولما لم يكن كذلك ثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب والتوقيف **الفصل الثامن** في الفرق
بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول الصورة في المادة وذلك من وجوه خمسة الاول ان الصورة المادية
متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول واما الصور العقلية فهي متعاونة
فان النفس اذا تصورت جميع العلوم يكون تصورها لشيء من الحقائق شديدا وكلما ازداد علمها بالاشياء ازداد استعدادها
لقبول الثاني ان الصور المادية لا تحل العظيم في المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير
متساوي ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارضين وجبل من زمرد وبحر من زيبق والسبب فيه انها ما اقتدار
له في ذاته بل لغيره فنسبته الى جميع المقادير نسبة واحدة ولا يستبعد اصحاب الشيخ ذلك فان هذا هو الذي يصحح الشيخ
في ان المادة تقبل المقادير المختلفة الثالث ان الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف
الصور النفسانية والعقلية فان القوي لا يزيل الضعيف الرابع ان الكيفيات المادية تحس بالحواس واما الكيفيات
العقلية فليست كذلك ولذلك قيل النار العقلية لا تحرق وثلجه لا تبرد وبالجملة فالعقل لا يحكم بانها حين ما يكون في العقل
محرقة او مبردة بل على انها امور متى وجدت في الاعيان كانت محرقة او مبردة الخامس ان الصور العقلية بعد حصولها
لا يجب زوالها ولو زالت لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور المادية فانها واجبة الزوال لا محالة
بفناء القوى الجسمانية ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول وههنا فروق اخر وفيما ذكرناه كفاية
الفصل التاسع في تحقيق كون الصورة العقلية كلية لا شك ان وقوع اسم الانسان على زيد وعمرو ليس بالاشتراك
اللفظي الصرف بل على الاشتراك المعنوي وذلك المشترك لا بد وان لا يدخل في مفهومه طول معين وهيئة معينة وشكل معين
والا لم يكن مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة واذا ثبت ذلك فنقول ان القوة العقلية اذا استحضرت
ذلك المشترك بحيث يكون هو مجردا من جميع العوارض واللواحق الغريبة الخارجية فتكون تلك الصورة كلية وان كانت
في نفسها شيئا واحدا الا انه لا تختلف نسبتها الى زيد واحد واحد من الناس الى اي واحد من اشخاص الناس حضرت صورته
في الخيال ثم انتزع العقل مجردة صفاء عن العوارض حصل في العقل تلك الصورة بعينها ولو اسبق واحد فاثرت
النفس منه بذلك الاثر لم يكن لما خلاه تأثير جديد الا بحكم هذا الجواز ولو كان تدل احد من المؤثرات شرح مجانس لما
مثل فرس او ثور لكان الاثر غير هذا الاثر فاذا المعني بكون الصورة العقلية مشتركا فيها ما ذكرناه ثم ان تلك الصورة
النفسانية هيئة جزئية في نفس جزئية فهو احد اشخاص المتصورات وكان الشيء الواحد باعتبارات مختلفة يكون عاما وخاصا

فكذلك

فكذلك يجب باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية وهي من
حيث انها مشتركة فيها الاشتراك المذكور فهي كلية ولا تناقض بين الامرين لانه ليس يمتنع ان يعرض للذات الواحدة
شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة للكثرة الى الكثرة
لم تكن هناك شركة فاذن يجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد وهي وان كانت بالقياس الى الكل
الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس كسائر الجزئية التي انطبعت فيها جزئية ولان الانفس كثيرة بالعدد فيجوز
ان تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ثم يكون لها معقول اخر هو كلي بالقياس اليها
كهي بالقياس الى ما في الخارج وتتميز احديهما عن الاخرى بان كلية احديهما بالنسبة الى الامور التي في النفس وكلية الاخرى بالنسبة
الى الامور التي في الخارج ثم هي ايضا شخصية على ما قلنا ولان في قوة النفس ان يعقل ويعقل انها عقلت ويعقل انها عقلت
انها عقلت فان تركب الاضافات في الاضافات الى غير النهاية لكنها يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت
شيئا ان يكون يعقل بالفعل معها الامور التي يلزمها من قريب فضلا عما يكون في البعد مثل جزاوية عدد باعداد
لا نهاية لها بالتضعيف فانه ليس يلزم النفس في حالة واحدة ان يعقل ذلك كله وهذا في النفوس الناطقة فعل لكن
في العقول المجردة التي كل ما يمكن لها فيجب حصولها بالفعل فيشكل لان هذه الدرجات غير متناهية في كل واحد واحد
من المعلومات الغير المتناهية وهي مترتبة فيكون هناك علل ومعلولات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية
ولكن لها بداية واول وبالجملة فالبرهان قائم على وجوب البداية للامور المترتبة ولم يقم على وجوب النهاية لها
الفصل العاشر في بيان انواع التعقلات قالوا انواع التعقلات ثلاثة الاول ان تكون بالقوة وذلك
عندما لا يكون حاصلا بالفعل ولكن النفس يقوى على تحصيله والكتابة ومراتب القوة مختلفة فقد يكون
قريبة الى الفعل وقد تكون بعيدة عنه الثاني ان يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كانه ينظر
الى جميع مراتب ذلك المعلوم واجزائه الثالث ان يكون حاصلا بالفعل لكن لا على سبيل التفصيل بل على
الوجه البسيط وهذا كمن يكون عالما بمسئلة فاذا سئل عنها فانه يحضره الجواب في ذهنه دفعة واحدة ولكن لا على
التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك واما في اول الامر فانه يحصل العلم بذلك الجواب دفعة
واحدة ولا يمكن ان يقال علمه بذلك الجواب في تلك الحالة علم بالقوة لا بالفعل لان الانسان يجد من نفسه تفرقة
بين هيئتين الحالتين فانه قبل سماعه تلك المسئلة كان عالما بها بالقوة وبعد سماعه لها ما بقي كما كان بل حصل في
ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلا قبل ذلك فان اقتصر معانده وزعم ان مراتب القوة مختلفة بالقرب والبعد فلعل
التفاوت ههنا بسبب ان علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة وبعد سماعه لذلك السؤال صار بالقوة القريبة
فنقول لا نشك انه بعد سماعه لذلك السؤال تيقن انه عالم على سبيل التفصيل انه قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم

بما ضافة شيء الى شيء متوقف على العلم بكلا المضافين فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب والآن سئل ان يعلم ان اقتداره على
ذلك الجواب فثبت بهذا انه عالم بحقيقة ذلك الجواب وان ذلك العلم حاصل بالفعل لكن لا على
التفصيل بل على الوجه البسيط هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما
ان يكون بالفعل على سبيل التفصيل واما القسم الثالث وهو البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة
عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة
فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة في
الحقيقة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون الصورة الواحدة صورة واحدة هذا خلف وان
قيل بان لهذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل اذ لا معنى
للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولون بعيد من التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور
المعلومات يحصل دفعة واحدة وارادوا بهذا العقل التفصيلي ان يكون صور المعلومات تحضر على ترتيب زماني
واحداً بعد واحد فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكن لا يكون هذا مرتبة متوسطة بين القوة المحضة
والفعل المحض الذي يكون على التفصيل بل حاصل راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل
تتوالى وتتعاقب واما على الوجه الذي اخترناه من ان العلم اضافة فبطلان ما قالوه ظاهر ايضاً لان الاضافة
الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره واذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فانه لا معنى
لحصولها على سبيل التفصيل الا ذلك فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب يقتضي العلم بالجواب فنقول انه في
تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها فذلك الجواب بحقيقته مبهم
والملازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم على التفصيل معلوم وهذا كما انا اذا عرفنا من
النفس انه شيء محرك للبدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة
الى ان يعرف ذلك بطريق آخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه وان يكون العلم الواحد علماً
بمعلومات كثيرة وبالله التوفيق **الفصل الحادي عشر** في بيان ان العلم عرض اما البرهان عليه فظاهر
لانه موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه ولكن فيه شك قوي وهو ان العلم عبارة عن الصورة المطابقة
المعلومة المرتسمة في العالم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والشيء الذي
يشاكل غيره في الحقيقة النوعية ان لو كان مشاكلا له من جنسه لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذن تلك الصورة
العقلية جوهر ولا شيء من الجوهر بعرض فتلك الصورة العقلية ليست بعرض والجواب عنه ما بينا فيما سلف ان جوهرية
الجوهر ليست لاجل كون الشيء موجوداً لا في موضوع والا لكان الشك في وجوده الموجب لعدم العلم بكون ذلك الموجود لا في

موضوع ولا شك ان الصورة العقلية كذلك فانها ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وكونها في العاقل الموضوع لا
ينافي كونها بحال اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع كما انا اذا قلنا المغناطيس هو الذي يجذب الحديد عند
قربه منه فهذا يصدق عليه وان لم يكن جاذبا في حال عدم وجدانه فكذلك هاهنا فان قيل فلتكن تلك الصورة
جوهراً وعرضا معا فيلزم ذلك والمنكر عندنا ان يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً في الاعيان فاما ان يكون باعتبار
وجوده الذهني عرضا وباعتبار ماهيته جوهراً فليس ذلك بمنكر فيبقى شك آخر وهو ان تلك الصورة صورة موجودة
في نفس جزئية فلها وجود في الاعيان فاذن الشيء من حيث هو في الذهن له وجود في العين فهو عرض وجوهر باعتبار
وجوده العيني فنقول لا شك ان تلك الماهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني
بالوجود العيني ان تكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجوداً في العين كان من
شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لم يترتب عليهما تلك اللوازم
والاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق **الفصل الثاني عشر** في
تحقيق كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا ان الظاهر يتبين لما اختلفوا بهذا الكلام القايل الشيء كلما توان
العاقل لابد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او غيره لكن المتقين لا يوافقون القول بالاتحاد وزعموا
ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد وانا اقول الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات
الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه صفة المعقولية
والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء او مقوما لها كان جزءا من حقيقته استحال التصور لاحدهما مع الذهول
عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء
عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان
فاذن العاقلية والمعقولية امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكننا ان نتصور كون الشيء عاقلاً لذاته
الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا ان العاقلية والمعقولية هناك واحدة فنقول ان
للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبتت احديهما ثبتت الاخرى و
كان لا يثبت في الشيء كونه عاقلا الا اذا ثبت كونه معقولا وبالعكس كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى
ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمسمى واحد لا جرم متى ثبت المفهوم من احدهما فذلك هو المفهوم من الاخر ولما
لما كان متقوما بالحيوان استحال ان يعقل ماهية الانسان الا اذا عقلنا ماهية الحيوان لكن لما امكننا ان نعقل ماهية
ماهية العاقلية مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما يكون العاقل والمعقول واحداً
لان الصفتين اذا ثبت تغايرهما في ماهيتهما في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان حالا في الحركة

بماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس ع فان حق

في الابدية كانت تلك المعاني الفة حاصلة في كل المواضع فاما قولنا يستحيل ان يكون يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا
عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم
العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين في ماهيتهما ارايت لو فرضنا كون الشيء محركا لذاته متحركا لذاته فالعلم
بالمحركية والمتحركية هناك متلازم مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا
يغاير كونه معقولا ثم الذات التي وصفت بها احدى الصفتين بعينها قد وصفت بها الصفة الاخرى واما ان كونه
عاقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو الظاهر لانا نعرف من الشيء انه عاقل لذاته ومعقول لذاته ان كنا نشك انه ذاته
بل هو ذلك التعقل او مغاير له وذلك يدل على المغايرة وايضا فقد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك
يوجب كونها مغايرة للذات ثم القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات
منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو العقل واما نحن فلما بينا انه حالة اضافية لا جرم امكننا بان
العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدأ البرهان واقول على صحة ما ذكرناه فنقول ادراك
الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك هي حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هي حقيقة الادراك ولكان لا يثبت
احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك
الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته بالبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق
ان كان له نسبة واضافة الى الذات فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة
وان لم يكن لها اليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة له ولا مساوية في الماهية لم يلزم من ذلك كون الشيء معلوما اصلا لان حقيقته
غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان
قاطع على ان العلم حالة نسبية

الفصل الثالث عشر

في ان الشيء كيف يعقل ذاته ومما يجب البحث عنه
سواء قلت الادراك حالة اضافية او قلت انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته
فان العلم لو كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق بين الشيئين فالشيء الواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون
عالما بذاته وان قلت انه عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول بل الشيخ كون الشيء معقولا
هو ان تكون ماهيته المجردة عند شيء وهو اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم من الكون عند شيء مغاير
وللتامل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين
ارايت ان قائلا لو قال المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية
للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته بل نعقل ذلك منه وبل نحكم بصحته فان كان ذلك باطلا فكذا ههنا وقال
بعضهم العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة

الذاتين فيما يرجع الى صحة تحقق الاضافة فالذات من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلا يمتنع
تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين ما بين الجهتين وللتامل ان يقول الجهتان اللتان باعتبارهما صح تحقق
الاضافة لا بد من تقدمهما بالذات على تلك الاضافة وكون الشيء عالما ومعلوما وصفان اضافيان متفرعان على تحقق
العلم فانه ما لم يحصل العلم لا يحصل للذات وصف العالمية ولا للمعلوم وصف المعلومية فاذن وصفا العالمية
والمعلومية متأخران بالذات عن ثبوت العلم والعلم وصف اضافي متأخر عن الجهتين اللتين باعتبارهما يصح وجود
تلك الاضافة فاذا اثبتنا الجهتين هما العالمية والمعلومية فيلزم تأخرهما عن نفسيهما بدرجتين وذلك محال قال الشيخ
في المباحثات لكل شخص حقيقة وتشخيص وتلك التشخيصية زائدة ابدا على الماهية على معنى انه ان كانت الحقيقة مقتضية
لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص الا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل
من تلك الحقيقة وتلك الشخصية واذا تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي
اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافة المعلومية الى تلك الحقيقة وهذا احسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع وكان
قبل وجود الشيء متقدم بالذات على اضافته الى غيره فاذن اضافة حقيقة الشخص الى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة الشخص لكن
وجوده بعد تشخيصه فاذن تلك الحقيقة لا تضاف الى ذلك الشخص الا بعد تشخصها فاذن الشخص هو المضاف الى الشخص فيكون
الاضافة حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة فنقول لا نسلم ان الحقيقة لا تضاف الا بعد الوجود لكن لا
نساعد على ان الوجود بعد التشخص بل التشخص بعد الوجود فان التشخص نعت ووصف لذلك الشيء ووجود الوصف متأخر
عن وجود الموصوف وللسائل ان يعود فيقول ان الشيء انما يكون موجودا اذا كان متميزا عن غيره متفردا بذاته ويكون
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة عقلية او حسية وما لم يكن كذلك لم يكن موجودا فاذن التشخص متقدم على الوجود واما قولكم
بان التشخص وصف فوجوده متأخر عن وجود الموصوف فنقول هذا باطل بالوجود فانه وصف ثبوتي وهو زائد على الماهية
فان كان ثبوته متأخرا عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول
وذلك يوجب التسلسل فان كان عروضها غير مشروط بثبوت الماهية فقد بطل قولكم بان ثبوت الموصوف متقدم على ثبوت
الصفة فنقول في حق الشيء يجب ان يكون متميزا عن غيره حتى يكون موجودا لكن لا على انه يصير متميزا ثم يصير موجودا لان التميز
لا يكون الا بعد الوجود والا فيكون قبل الوجود تميز فيكون الاشياء المعدومة بعضها متميزا عن البعض فيكون المعدوم
موجودا هذا خلف ولكن على انه يصير موجودا اولا اولية بالذات لا بالزمان ثم يصير متميزا او نقول بان الوجود والتميز
ليس لاحدهما على الاخر مزية في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي وعلى هذا التقدير يتم الكلام المذكور لانه وان
كان التشخص مقارنا للوجود لكن يعرض للحقيقة الموجودة اضافة الى ذلك الشخص فلا يكون للتشخيص تقدم واعتبار في صحة
انضياف الحقيقة الموجودة الى ذلك الشخص فلا يلزم عروض الاضافة باعتبار واحد لذات واحدة واما الشك الثاني

نقد حصلنا من اول الكتاب الى ما لا يوجد لا يوجد لغيره فهذا ما نقوله في هذا الباب **الفصل** الرابع عشر في اقسام التصديقات حكم الذهن بشيء على شيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فاذا كان مطابقا فاما ان يكون لموجب او لا يكون فان كان لموجب فاما ان يكون الموجب حسيا او عقليا او مركبا منهما فان كان حسيا فهو العلوم التي حصلت بواسطة الحواس الخمس وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب له مجرد تصور طرفي المسئلة وهما الموضوع والمحمول او لا بد من شيء آخر والاول هو الاوليات وهو كالعلم بان الشيء لا يخلو من النفي والاثبات فان مجرد تصور مفردات هذه القضية يقتضي ذلك الحكم والثاني هو النظريات كالعلم بان العالم محدث والاله قديم فان مجرد تصور العالم والمحدث لا يقتضي ذلك الحكم بل لا بد من امر آخر واما ان كان الموجب مركبا من الحس والعقل فاما ان يكون من السمع والعقل وهو العلم الذي حصل بخبر الاخبار المتواترة واما ان يكون من البصر والعقل وهو المجربات والحدسيات هذا كله اذا كان الحكم الجازم المطابق لموجب واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد وقد يسمى ظنا واما الذي يكون جازما ولا يكون مطابقا فهو الجهل المركب والذي لا يكون جازما فهو متردد فيه اما على السواء او لا على السواء فالذي على السواء هو الشك والذي لا على السواء فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وتمام القول في اقسام الظن سيأتي في فصل آخر **الفصل** الخامس عشر في السبب الذي لاجله تحصل العلوم الاولية للنفس لا شك في كونها مستعدة للانتقاش بصور الموجودات لكن الاستعداد اللازم لوجوده الحاصل لها في اول الامر غير كاف ولا بتام فان ذلك الاستعداد لو كان تاما وقد ثبت ان الفيض من تلك المعقولات والعلوم عام الفيض لا تخصص افاضته بوقت دون وقت لا مرية اليه لما يبدو الى القوابل والمستعدات وجب ان يكون تلك المعقولات والمعارف حاصلة لها في اول الامر وان لا توجد النفس خالية عن شيء منها واذ ليس الامر على هذا الوجه علمنا ان الاستعداد الحاصل لها في اول الفطرة غير كاف في فيضان تلك المعقولات عليها من مباديها فاذن لا بد من ان يحصل زيادة استعداد لها حتى يحدث لها تلك الصور وتلك الزيادة امر حادث ولا بد له من سبب حادث لما عرفت ان كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك الا الاحساس بالجزئيات فان الاحساس بها سبب لتنبه النفس لمشاركات الامور المحسوسة ومباينتها وذلك سبب لاشتغال النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها والشعور بما لها من الذاتيات واللوازم لازمة كانت او مفارقة بطيئة الزوال كانت او سريعة الزوال فالنفس ينتزع من الجنس في ذلك بها المتصورات من هذا الوجه ثم اذا حصلت التصورات الثانية في النفس فلا بد وان يقع للبعض الى البعض نسبة بالحملية واللاحملية فما كان من المحمولات محمولا على موضوع معين لذاته وعينه لا بتوسط امر ثالث فلا بد وان يكون حكم العقل بثبوته له غير موقوف على شعوره بمتوسط اذ لو كان حكم العقل بذلك لمتوسط شيء ثالث مع انه في نفسه ليس لمتوسط شيء ثالث كان حكم العقل غير مطابق لما عليه الشيء في نفسه فلا يكون حكم العقل في ذلك صادقا فاذا لا بد وان يكون حكم العقل بذلك

لا لمتوسط شيء ثالث فيكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع ثبوتا اوليا فان كل ما كان ثبوته لاجل متوسط كان ثبوته لذلك الموضوع لا يكون اوليا بل ثانيا لثبوت ذلك المتوسط وثالثا له فكذلك ما حكم العقل بثبوته للموضوع لاجل متوسط لم يكن حكم العقل بذلك الثبوت اولا بل ثانيا وثالثا لحكمه بثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع فاما ما يكون ثبوته للموضوع في الوجودين اعني الخارج والذهن لا لمتوسط كان ثبوته له اوليا فلا جرم تحصل اشكال من قضايا اولية فهذا هو تحقيق القول في العلوم الاولية واما الذي يقال بعد ذلك من ان الاولي ما يستحيل في نوع المنازعة فيه وان الانسان يجب ان يتوهم نفسه خالية عن جميع العادات والديانات ثم يعرض على نفسه تلك القضية فان وجدها مبادرة الى التصديق بتلك القضية الاولية والا فلا فكل ذلك يجري مجرى تعريف الاولي بالرسوم فاما تعريفها بالحد اللائق عن ماهيته فهو ما ذكرناه فاما اذا لم يقع بين تلك الصور العقلية هذه المناسبة بان يحمل البعض على البعض حملا اوليا فح ينتفع بالحواس في اكتساب التصديقات من وجوه ثلاثة فانها تارة ينتفع بحس البصر مثل حكمنا بوجود الالوان وتارة ينتفع بحس اللمس مثل حكمنا بحرارة النار وتارة ينتفع بحس الذوق والشم وعلى الجملة ينتفع بالحواس بادراك محسوساتها وتارة يستعين بها مع شركة من القياس وذلك في المجربات وتارة ينتفع بالسمع مثل الجزم الحاصل بموجب الاخبار المتواترة فهذه هي الجهات التي ينتفع النفس فيها بالحس ثم بعد حصول تلك التصورات والتصديقات المكتسبة بمعونة الحس تستقل النفس بذاتها وتتزود بنفسها وتتمكن عن مزج بعضها بالبعض واستيلاد النتائج منها الى غير النهاية ولا يكون بها حاجة الى معاودة الحواس بل ربما صارت الحواس مضادة لها في احكامها وقضاياها فان حكم العقل فيما ليس بمحسوس يكون مع منازعة من الوهم والخيال **الفصل** السادس عشر في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين الاول بالتحليل لانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وسائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا حقيقيا لا صناعيا واما قوتها على تكثير الواحد فهو ان تميز ذاتياته عن عرضياتهما وجنسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغا ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغا ما بلغت وتميز لوازمها عن مفارقاتها وقريبها عن بعيدها والقريب منها عن اللازم فيكون الشخص الواحد في الحس واحدا وانه الكنه في العقل امور كثيرة ولذلك يكون ادراك العقل اتم الادراكات بل كان العقل شيء قابل في ماهية الشيء وحقيقته يستنسخ منها نسخة مطابقة لها من كل الوجوه واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهل فان الحس لا يدرك الا ظاهر الشيء فاما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيط به **الفصل** السابع عشر في حصر الاوليات وتبيين اول الاوائل والتنبيه على اول الاوليات في التصديقات العلم بان الشيء لا يخلو من النفي والاثبات ولا يتصف بهما وهذه القضية لا

النسبة ثم

يتغلغل به

يمكن اقامة البرهان عليه لان من جعل دليلاً على شيء انه هو الذي يستدل بثبوته او انتفائه على ثبوت شيء آخر او انتفائه
فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم يأمن في ذلك الدليل خلوه عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما
لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما
كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالطريق الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الذي يدل على انهما لا يجتمعان فلا بد وان
يعرف منه انه لا يجتمع كونه دليلاً على ذلك المطلوب وكونه لا دليلاً عليه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن القطع
الدلالة على استحالة الاجتماع مانعا من لا استحالة الاجتماع لاحتمال ان يكون الدليل والا على استحالة اجتماعهما ولا
استحالة اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لم يحصل المقصود واذا كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة
على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بتلك القضية لزم الدور فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما سائر القضايا

٢ اخرى ق

البديهية فيشبه ان يكون فرعا على هذه القضية فان العلم بان الموجود لا يخلو من الوجوب والامكان علم بان الموجود لا
يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته وهذا هو العلم الاول لكن مقيدا بقيد خاص وكذلك العلم بان الكل اعظم من الجزء
متفرع على العلم بان جهة زيادة الكل على الجزء اذا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين واذا
هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا نعني من الاعظم الا ذلك وكذلك قولنا الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية لان الاشياء المساوية لشيء واحد له طبيعة فتلك الطبيعة اذا كانت
طبيعة واحدة استحال ان يكون طبائعها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في
مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لا تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن
الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني قد اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما
كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين
لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في التصديقات فلذلك اتفق اهل

٢٧/٢

التحقيق على ان المنازع لا يستحق المكالمة والمناظرة اذ لا يمكن اقامة البرهان على صحة القضية والذي ينازع فيها
اما ان ينازع لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة
للنتائج المتناقضة المتقابلة ولم يقدر على ترجيح بعضها على البعض فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم
ماهيات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب
والحرق واللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث فعلاجه حل شكوكه ومع ذلك فلنذكر شبههم ليعرف [illegible]
فان لهم ان يقولوا انا لا نجزم بشيء من الحقائق بل نشك فيها لانا انما نجزم بثبوت هذه الحقائق لما نجد من النفس التألم
بالمولمات والتلذذ بالملذات والاحساس بالمبصرات والمسموعات ثم انا قد نجد من انفسنا الجزم باشياء حتى

ان

الاشياء ومع انا في وقت آخر نعلم ان كل ما جزمنا به ذلك الجزم كان باطلاً فلا جرم ارتفع اماننا من شهادة الحس والبديهة
وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة وجود الاشياء اما التخيل او الحس او العقل ولا وثوق على شهادة واحد من
هذه الثلاثة اصلا فاذن لا طريق الى معرفة الاشياء اما التخيل فلان النائم يرى في النوم اشياء ويجزم بها ولا يرتاب
في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان تلك الاعتقادات كانت تمويهات باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان
كذلك فمن المحتمل ان تكون ههنا حالة نسبتها الى حالة اليقظة كنسبة حال اليقظة الى حال المنام حتى اذا انتهى الى تلك الحالة
نعرف ان كل ما تخيلناه واحسسنا به في هذا الوقت كان باطلا واما الحس فلان الحس يرى المتحرك ساكنا مثل الظل
والساكن متحركا كالذي يتوهم من في السفينة تحركه وكذا الشط ويرى الصغير كبيرا اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات
رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا فالمبرسم والمجنون وغيرهما يتخيلون صورا لا يرتابون في ثبوتها واصحاب
النفوس القوية الزكية يتخيلون اصواتا طيبة وصورا حسنة ويستلذون بها على ما شهدت التجربة والقياس بذلك و
كذلك يرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة واذا جاز ذلك فمن الجائز ان لا يكون لشيء مما احسسنا
وجود خارجي بل يكون مثال تخيلات ذهنية وظنون فكرية واما العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا
او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل عليها اما اولا فلان حكم الذهن بالقضايا التي تسمى عقلية كحكمه بالقضايا التي تسمى
وهمية ثم انه عرف كذبه في الوهميات فزال الامان عن حكمه في العقليات وتقرير ذلك قد مضى واذا ارتفع الامان عن البديهيات
فعن النظريات اولى فان قلتم هذا كله اعتراف بان ههنا حسا وتخيلا ونوما ويقظة وخطأ وصوابا وكل ذلك اعتراف
بثبوت هذه الاشياء فنقول لا نسلم ان ذلك يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوجب الشك في

٢ في الجواب عن هذا السؤال ق

الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء ويجري ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض
وعجز عن الترجيح فانه لا بد له من التوقف فان حاول محاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسئلة كان ذلك غلطا
فاحشا لان تلك الاجوبة عن هذه الاسئلة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلو لم يمكن تصحيح هذه
العلوم الاولية الا بتلك العلوم المكتسبة التي لا يمكن اثباتها الا بتلك الاوليات كان البيان دوريا وهو باطل

٢ اكتسابها تم

فهذا يمكن ان يحتج به اصحاب الحيرة والطريق الى حلها ان نقول اما الجزم الحاصل بثبوت هذه الاشياء فقد ساعدتم
عليه لكنكم تقولون وجدنا مثل هذا الجزم في ذلك ثم تبين خطؤه فتشتبه بذلك العارض ولو لم يكن هذا صحيحا

٢ بحل ذلك العارض لم

بالاوليات للكتب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول حجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بها حاصل لذاته
وانما نحاول بالنظر حل الشكوك الدافعة لذلك الجزم فلا يلزم منه اثبات الاولي بالنظري حتى يقع البيان الدوري

الفصل الثامن عشر في ان النفس مع وحدتها كيف يصدر عنها من الفعلات الكثيرة الذين يجوزون صدور الافعال
الكثيرة عن العلة الواحدة الذات لا يتوجه عليهم الاشكال في هذا الموضع اما الذين يمنعون ذلك فيجب عليهم حل

هذا الاشكال فان المعلول انما يتكثر اما لكثرة في ذات العلة واما لكثرة القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات
والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا من مقومات فلا يبلغ كثرتها الى ما يساوي كثرة ما يقبلها الغير المتناهية ولا يليق ان
يكون ذلك التكثر بسبب كثرة القابل فان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ان يكون ذلك لترتب
الافاعيل فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك القول في كل التصورات وفي كثير من
التصديقات فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلافات الآلات فان الحواس المختلفة آلات تعد النفس للانتقاش بتلك
الصور الكلية المجردة والاحساسات الجزئية تتكثر بسبب اختلافات حركات البدن على ما بينا القول في كيفية انتزاع النفس الكلي من المحسوس
ثم بعد حصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية يمتزج بعضها ببعض ويتولد من هناك تصورات و
تصديقات كسبية لا نهاية لها فاتضح ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة بسبب اختلاف الآلات
وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بسبب امتزاج تلك الاوليات بعضها ببعض ولا محالة انها يكون مترتبة ترتيبا
طبيعيا يكون كل متقدم منها سببا للمتأخر

الفصل التاسع عشر

في اثبات القوة القدسية اعلم ان
الانتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم او لا يكون فان كان بتعليم معلم فلا بد وان
ينتهي بالآخرة الى ما يكون ذلك من تلقاء نفسه والا تسلسل الى غير النهاية ولا يكون كل من مارس فنا او خاض فيه
وداوم على هذا ولنه فانه لا بد وان يستخرج بفكر نفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه فكل ذلك اكثر وكيف لا نقول ذلك و
قد بينا ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصورات كلية وسنعرف ان حصول التصورات
المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للآخر او نفيه عنه لو وقع للذهن التفات الى تصور محمول لسبب الاحساس
بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من
غير ان استفاد ذلك من معلم او سمعه من مرشد وقائل فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك
فانه يسير حدسا وهذا الاستعداد متفاوت في الناس فرب انسان لو اكب طول عمره على التعلم [illegible] عليه ذلك
وانصرف عنه دون مطلوبه ورب انسان يكون بالعكس حتى انه لو التفت ذهنه الى امر لتلقفه حصل له ذلك
ولما راينا ان الدرجات فيه متفاوتة والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والاقل والاكثر فلا يبعد وجود نفس بالغة
الى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان عالما بحقائق الاشياء
من غير طلب منه وشوق بل في اسرع ما يتسابق الى النتايج من غير تعلم واقتباس منه لكنه تقدم من تلك النتايج الى غيرها حتى
يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قدسية ومخالفتها لساير النفوس
بالكم والكيف اما الكم فلانها اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فلانها اسرع انتقالا من المبادي الى
المطالب ومن المقدمات الى النتايج وتخالف ساير النفوس في تعين المطالب ثم يطلب حدودها الوسطى المنتجة لها واما

النفس

النفس القدسية فيقع الحد الاوسط فيها دفعة على الشعور بالمطلوب

الفصل العشرون

في ان قبول النفس للصور
العقلية لا يتوقف على الفكر لقايل ان يقول ان النفس الناطقة اذا فارقت البدن وفسدت آلة الفكر فانها لا
يبقى عالمة بشيء لان الادراكات العقلية مشروطة بالافكار والذي نقول في حل هذه الشبهة ان الادراكات لو كانت
متعلقة باستعمال القوة المفكرة تعلق المسبب بسببه والمشروط بشرطه لكانت الادراكات مقارنة للافكار لكن التالي
باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فان الانسان حال ما يكون متفكرا يكون طالبا والطالب لا بد وان يكون
فاقدا للمطلوب واما بيان الشرطية فلان المحتاج الى الشيء اما ان يكون محتاجا الى وجوده او عدمه فان كان الى وجوده
وجب حصول وجوده معه وان كان الى عدمه لم يكن عدمه منافيا لوجوده لان الشرط لا ينافي المشروط واذا ثبت ان آخر
وهو ان النفس الناطقة هي المحل للتعقلات والادراكات الكلية والسبب الفياض لتلك الادراكات جوهر مفارق
مجرد عن المادة ولواحقها فاذا كانت النفس القابلة بعد الموت باقية والجوهر الفياض لتلك الصور باقيا وجب
حصول تلك الصور لان الفاعل اذا وجد مع القابل وجب حصول الاثر اللهم الا ان يقال بان الاستعداد التام
لا يحصل في النفس الا عند استعمال الفكر وهو ايضا باطل لانا اذا افكرنا في شيء وادركناه امكننا استعادة ذلك الادراك
بعد مدة مديدة من غير فكر فثبت ان استعداد النفس لقبول تلك الصور من مباديها لا يتوقف على استعمال الفكر فان قيل
القوة المفكرة والخيالية يتعاونان فان الخيال اذا انقلب الى التخيل تعطلت الفكرة تعطلت القوة العقلية وكذلك
تتعطل القوة العقلية في النوم لبطلان القوة المفكرة وكل ذلك دلائل قوية على ان العقل لا بد له في التوصل الى
تحصيل النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة المفكرة الجواب قولنا العقل يتعطل في حال النوم فغير مسلم بل كثيرا
ما يستنبط العقل في النوم ما لم يستنبط في اليقظة ولكن الاغلب ان التخيل يستولي على النفس فينفعل النفس عن

فيستعمله

الفكر ولذلك يحتاج اكثر الاحلام الى التعبير

الفصل الحادي والعشرون

في امكان اجتماع
التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة ربما ظن بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكتوبات ان النفس لا
يقوى على استحضار ادراكين وعلمين وليس الامر كما ظنوا لوجوه ثلاثة الاول انا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فتصور
الموضوع وتصور المحمول لا بد من حصولهما دفعة لان الحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما في
وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم و
التصديق فكان يجب ان يتعذر الحكم ابدا الثاني انا اذا عرفنا الشيء بحد لا يكون العلم به حاصلا الا بعد العلم باجزائه مثل الجنس وهو
والفصل وهو مبدأ العلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم في وقت من الاوقات بحقيقته فهذا بيان لبطلان
حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال
حصول العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة الثالث انا نعلم بوجود المتضايفين معا وكذلك العلم بوجود

حصول العلم بكل اجزائه دفعة [illegible] لاستحال شيء

اللازم ووجود الملزوم وهو يدل على ما قلناه ومما يحقق ذلك في التصورات والتصديقات ان الباري تعالى والعقول المفارقة
لا يمكن ان يكون شيء من تعقلاتها موجودا بالقوة بل لا بد من حضورها وحصولها باسرها بالفعل وكذلك النفوس
الناطقة بعد مفارقة الابدان لا بد وان يصير معلوماتها باسرها حاضرة بالفعل فان قيل فنحن نجد من انفسنا اذا اقبلنا
باذهاننا على ادراك شيء انه تتعذر في تلك الحالة الاقبال على شيء اخر فنقول علة ذلك [illegible] متقدمة وهو ان الادراك العقلي
مغاير للادراك الخيالي فانا اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا
اثر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا قلبناه وقلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل كما كان
لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس واذا عرفت ذلك فنقول [illegible] ان القوة الخيالية لا تقوى على
استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة دفعة واحدة لانها كيف كانت لا يتم الا بآلة جسمانية فاما القوة العقلية
فانها تقوى على ذلك والذي يحس من النفس لا المتعذر عائدا الى القوة الخيالية لا الى القوة العقلية **الفصل الثاني**
والعشرون في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة قيل العلة
اما ان يكون لذاتها مؤثرة في المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة في المعلول فان لم يكن تاثيرها في المعلول لذاتها بل لا
~~[illegible]~~ بل من اعتبار شيء اخر لم تكن هي العلة بل العلة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام
في الاول الى ان ينتهي الى شيء يكون هو لذاته موجبا لذلك المعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه كونه علة موجبة
لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمه وجب ان يعلم على هذا الوجه ومتى
علم منها انها علة لذلك المعلول وجب ان يعلم ذلك المعلول لان العلم بالاضافة لا يتم الا بتعقل العلم بكلا المتضايفين فاذن
يجب ان يحصل من العلم بالعلة العلم بالمعلول لقول ان هذا يدل على اعتراف القوم بحصول علمين دفعة واحدة فان العلم
التصديق بوجود العلة يجب التصديق بوجود المعلول ولنرجع الى غرضنا فان قيل يلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء
ان نعرف لازمه الاول ومن لازمه الاول لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع اللوازم دفعة واحدة
ولو كان الامر كذلك لما خفي علينا شيء اصلا وهذا من وجهين الاول الزام ذلك وهو انا متى عرفنا ماهية شيء وحقيقته
فلا بد وان نعرف جميع لوازمه لكنا لا نعرف حقيقة شيء من الاشياء وانما غايتنا ان نعرف لوازمها وصفاتها فانك
قالوا هذا باطل من وجهين الاول ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات ايضا لازمة لها
[illegible] على معرفة الصفات [illegible] ان يكون العلم بها علة للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات
علة للعلم بتلك الصفات الثاني انكم بينتم ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذن علمنا بحقيقة نفسنا حاصل
ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع فسادها
وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال حاصلا من غير كسب والجواب عن الاول انه من الجائز ان تكون الصفات

يحصل من

لازمة

بل لكن الموصوفات لا تكون لازمة للصفات صح

لازمة لموصوفاتها فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان يكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمها
الزوايا الثلاث من المثلث اذ ليس كل ما يساوي القائمتين فهو الزوايا الثلاث من المثلث بل الخط القائم على خط
اخر قياما غير متساوي الميل يحدث عنه زاويتان متساويتان لقائمتين فبطل دعواهم فان فرضوا الكلام في لازم
مساو فعند ذلك نجيب بجواب شامل وهو ان اللوازم معلولات للماهية وستعرف ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة
وسنبين محل الفرق بين الموضعين واما الثاني فيمكن الجواب عنه على طريقين الاول ان نقول المعلوم بالبداهة لنا
من نفسنا وجودها فاما حقيقتها فهي غير معلومة لنا بل بنوع من النظر والفكر وهذا الجواب غير مرضي على ما ستعرفه
الطريق الثاني ان نقول اللوازم على قسمين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية ما لا يكون لها
ثبوت الا عند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس [illegible] قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها حادثة باقية فان الغني عن الموضوع
سلبي ولو كان ذلك وصفا ثبوتيا لكان للشيء الواحد صفات غير متناهية لاجل سلب امور غير متناهية عنه لا مرة واحدة
بل مرارا غير متناهية وايضا فالحدوث والبقاء لو كانا وصفين لزم التسلسل وقد فعلنا ان امثال هذه الصفات محال
وجودها في الخارج فاذن تلك الماهية لا يكون علة لتحقق هذه الصفات مطلقا حتى يكون العلم بها علة للعلم بهذه الصفات مطلقا
بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان
العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة الملتفت اليها علة للعلم بوجود امثال هذه اللوازم فاما اللوازم الغير
الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها على الادراك والتحريك فان القدرة صفة حاصلة للنفس لا يتوقف على الوهم والاعتبار
فلا جرم من عرف ذاته فقد عرف هذه الصفة فان قيل ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة متقومة بالقياس الى معلولية
المعلول وذات العلة غير متقومة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون في الخارج لكن
المبدأ الاول القائم بذاته علة هذا خلف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هذا خلف واذا
ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير متقومة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي هي
العلة لها العلم بذات المعلول فنقول علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات العلة والا لكانت علية
لتلك العلية [illegible] على ~~[illegible]~~ ذات العلة وذلك يوجب التسلسل فاذن علية العلة نفس ذاتها المخصوصة فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول
فان عادوا وقالوا لا شك ان ذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الاخر
واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فنقول انهما وان كانا متباينين في الحقيقة الا ان المعلول لما
كان لازما للعلة وجب ان يكون العلم بالمعلول لازما للعلم بالعلة لان العقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي
فاذا لم تكن بين العلة والمعلول واسطة وجب ان لا يكون بين العلم بهما واسطة فهذا ما يمكنني ان اقول في تقرير هذا الدليل
ومما يدل على ذلك انا ابدا نستدل بالاسباب على مسبباتها فاذا راينا ملاقاة النار مع القطنة تيقنا بالاحتراق واذا راينا

النقل مع عدمه ان شئ تقتضيه بالهوى وليس ذلك الا لاجل ان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب والقايل ان يقول انما توقف
ذلك بالحس لا من العلم بماهية العلة فانه بيان ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فلنقدم له مقدمة وهي ان
استناد المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل بالوجود والعدم اذ لو كان في ذاته استقلال اما بالوجود او
العدم لاستحال استناده الى العلة ثم ان عدم الاستقلال في الوجود والعدم هو الامكان فاذن حاجة المعلول الى العلة و
استناده اليها لاجل الامكان والامكان لا يحوج الى تلك العلة من حيث هي هي والا لكان كل ممكن مستندا اليها لكون
الامكان امرا واحدا بل الامكان يحوج الى علة مطلقة فلا جرم لا يكون العلم بالمعلول موجبا للعلم بحقيقة العلة المخصوصة ولما
كان الامكان علة الحاجة الى العلة المطلقة لا جرم كان العلم بالامكان سببا للعلم بالحاجة الى العلة واما العلة فان اقتضاءها
للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن علتيتها لا بد وان يكون من لوازمها ثم ان العلة المعينة لا تقتضي معلولا مطلقا
والا لكان لا يختص الا ببقية آخر فلا يكون المؤثر من علته هذا خلف فاذن العلة لحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك
المعلول المعين فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بالمعلول المعين اما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث
هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قيل فاذا كان المعلول المعين لا يقتضي العلة المعينة فلماذا
استند اليها دون غيرها فنقول المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة تقتضي معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول
ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضائها له لكن المعلول ولما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في ذلك المعلول استحال ان
يؤثر فيه علة اخرى لا يمتنع ان يؤثر فيها وقع بعلية علة اخرى هذا غاية التحقيق في هذا المقام مع انى ما رأيت احدا قبلي ذكر قليلا من
مسائل هذا الباب فضلا من الخوض في شيء من الدقايق وقد ذكرت في بعض كتبي ان العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول
مطلقا كيف كان بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بشرط تصور ماهية المعلول واستدللت على ذلك بان العلية من
الاضافية والامور الاضافية لا يستقل بتعقلها احد المضافين وان وجدت تلك الاضافة لذلك الشيء وحده عند عدم غيره
فذلك محال فاذن لا يلزم من العلم باحد المضافين العلم بتلك الاضافة فلا يلزم من العلم بذات العلة العلم بالعلية بل العلم
بذات العلة علة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصور المعلول لان الوصف الاضافي اذا كان معلولا لجميع المضافين لا جرم
كان العلم بهما علة للعلم بالوصف الاضافي واما الآن فلما ثبت ان العلية لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا بل ليس هنا الا ذات
العلة وذات المعلول ولا شك ان ذات العلة من حيث كونها تلك الذات المخصوصة علة لذلك المعلول لا جرم لزم من العلم
بالعلة العلم بالمعلول مطلقا

الفصل الثالث والعشرون

في ان العلم بذوات الاسباب
انما يحصل من العلم باسبابها لا يخفى عليك ان اليقين التام انما يحصل اذا كانت الصورة الذهنية مطابقة لما في الخارج
فالذي له سبب لا بد وان يكون لذاته ممكنا والا لامتنع استناده الى السبب والممكن لذاته لا يقتضي الوجود ولذاته لان
الممكن من حيث هو ممكن ليس له الا تساوي الوجود والعدم والشيء من حيث ان وجوده ليس له ارجح من عدمه يمتنع ان يكون وجوده

ارجح من عدمه فاذن النظر اليه من حيث هو هو لا يقتضي العلم بوجوده والنظر الى ما لا يكون سببا له لا يقتضي ذلك ايضا بل الشيء كانه
انما يوجد بسببه فكذلك العلم الحاصل بوجوده لا يحصل الا من العلم بسببه كما انه بالنظر الى سببه يصير واجب الوجود وممتنع التغير فكذلك
العلم به بالنظر الى العلم بسببه يصير واجب الوجود وممتنع التغير وذلك هو اليقين التام فثبت ان العلم بوجود ذوات
المبادي لا يحصل الا من مبادئها فان قيل لكن اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني
بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني لكن الاحتياج لذات البناء لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك
استدلالا بالعلة على المعلول ثم ان العلم بحاجة الامر الى امر ما كان مشروطا بالعلم بكل واحد من الامرين لا جرم صار الثاني
معلوما بالضرورة حصول العلم بالاضافة المبداة الا اعتقاد الحاصل لا من جهة السبب وان كان في غاية الوجادة ونهاية
القوة فانه ليس بممتنع التغير بل هو في معرض التغير والزوال لانه ليس بمستند اليه من جهة سببه فيكون ممتنع التغير واما الشيء
الذي يكون عينه هو السبب والمؤثر فاما ان يكون العلم به اوليا وبديهيا واما ان يكون مما يوسط عن سوقه فاما ان لا يكون
اليه طريق الا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وح لا يعرف ماهيته وحقيقته ولذلك فان واجب الوجود هو البرهان
على الكل وليس شيء غيره يكون برهانا عليه ولهذا ورد في القرآن شهد الله انه لا اله الا هو وقال ايضا قل اي شيء اكبر شهادة قل
بداه وقيل في هذا الفصل وان كان فيه موضع بحث كثير

الفصل الرابع والعشرون

في ان الشيء
اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا برهانه انا اذا علمنا ان الالف مثلا موجب للباء فالباء من حيث انه بالالف لا يمنع نفس تصوره عن
وقوع الفكر فيه وكونه معلولا للالف لا ينافي ذلك فاذن الباء الذي هو معلول الالف لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه
فاذن الشيء اذا علم بسببه لا بد وان يعلم كليا ولقائل ان يقول السواد مثلا اذا تشخص وتعين فلا بد وان يكون تشخصه بسبب فاذا
عرف سبب تشخصه لا بد وان يعرف ذلك التشخص لما ثبت ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فعرفت الصورة ثم علم الشيء بسببه لا على الوجه
الكلي بل على الوجه الجزئي واما بيان انه كيف يمكن ان يعلم الجزئيات على الوجه الكلي فانك اذا علمت الحركات السماوية كلها فلا بد
وان يعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف معين انه كسوف يكون بعد
زمان حركة كذا من كذا الشمالي كذا ويعرف انه يكون بعينه وبين كسوف سابق عليه او متأخر عنه بكذا حتى لا يبقى عارض
من عوارض ذلك الكسوف الا وقد علمته لكنك علمته كليا لانه بحيث ان الكلي وان اعتبر في الف شرط فانه لا يخرج عن معنى
الكلية فان المفهوم من ذلك القدر يشتد بالف قيد لا يمنع تصوره عن ان يحمل على كثيرين الا اذا عرف الحجة خارجية لا
يكون ذلك الا واحدا

الفصل الخامس والعشرون

في ان العلم بالجزئيات يجب تغيره لتغيرها لانا اذا
علمنا من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما
بل كان جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير حيث اظهر قال بعضهم العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم
بوجوده اذا وجد ذلك الشيء وهذا باطل لوجهين الاول انه لو كان لوجب اذا علمنا في وقت انه الآن زمانا من الازمنة حصوله كان ان

بل وجب العلم بالحاجة الى البناء لانه
والاحتياج الى الباني حق

نعلم ان الليل سيوجد ثم وجد ونحن في مكان لا يوجد فيه الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك وكذلك لو علمنا في وقت بان الشمس سيكون لها طلوع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا وقفنا عليها لما اذ فينا علم بذلك ولو جب اذا علمنا في وقت بان زيدا سيدخل الدار غدا اول الحال ما يطلع الشمس وطلعت الشمس ودخل زيد ان نعلم كلا الامرين وان لم نشاهد طلوع الشمس ولا اخبرنا بذلك ولا بدخول زيد لان الذي فينا هو علم بذلك ولما بطلت هذه التوالي ضرورة كان المقدم باطلا فثبت ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم فكان كون الشيء سيوجد مغايرا لكونه موجودا بل منافيا له من حيث انه حين يقولون ان الشيء سيوجد ان الذي هو معدوم في الحال تحقيق له وجود في الزمان المستقبل واذا كان المعلومان في نفسهما متغايرين بل متنافيين وجب ان يكون صورة الصورة المطابقة منهما في الذهن متغايرين ومتنافيين

الفصل السادس والعشرون

في ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا العقل لا يخلو اما ان يكون مبدأ لوجود الصورة المعقولة في الخارج وذلك مثل المهندس اذا ارتسم في خياله شكل بيت معين بهيئة معينة فان ذلك المتصور يصير مبدأ لحصول ذلك في الخارج بل جميع الافعال الحيوانية والانسانية لا وجود لها في الخارج الا بسبب العلم بما فيها من النفع او الظن او الاعتقاد بكونها كذلك فالصائم في الصيف الصائف اذا علم انه لا يتوجه عليه في شرب الماء البارد لا في الحال ولا في المآل لا بد وان يفعل ذلك والعالم بانه في دخول النار من المضار لا بد وان يصير مضطرا الى الامتناع منه فهذه الادراكات الكلية تارة والجزئية اخرى هي الاسباب لحصول هذه الافعال في الخارج الا ان تصورات النفس الانسانية لا تؤثر في وجود تلك المتصورات الا بواسطة الالات والادوات واما اذا كان الفاعل غنيا عن الالات والادوات كان مجرد تصوره سببا لحصول ذلك المتصور في الخارج فهذا هو العلم الفعلي واما الانفعالي فهو الذي يكون وجود المعلوم متقدما على وجود العلم مثل من ينظر الى السماء فتصور منه صورة فذلك المتصور هو العلم الانفعالي ويجب ان يعلم ان العلم الفعلي افضل من العلم الانفعالي وكيف لا ونحن نعلم ان علم اهل التيس تقصيده اشرف واكمل من علم من نتلقاه منه

الفصل السابع والعشرون

في تفسير العقل يجب ان تعلم ان الانسان له قوتان عالمة وعاملة فاما العاملة فلا شك ان افعال الانسان قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج فيه الى كسب فلا شك بانه لا يكون بقوة يلائمها فاذن ههنا ثلاثة امور احدها القوة التي يكون التمييز بها بين الامور الحسنة وبين الامور القبيحة وثانيها المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة وثالثها نفس الافعال توصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة باشتراك الاسم واما القوة العاقلة فاعلم ان الحكماء تارة يطلقون اسم العقل على ادراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة اما الاول فهو ان العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وفي هذا الموضع يخصون اسم العلم بالتصديقات الحاصلة بالاكتساب واما الثاني فيقولون لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقائق الاشياء

غريب منه

العلم

فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها يكون قابلة لتلك الادراكات فهي كالهيولى التي ليس لها الا الطبيعة الاستعداد فتسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الاستفتاح ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن سائر النفوس بكثرة الاوليات وسرعة الانتقال منها الى النتائج يسمى قوة قدسية واما ان لم تكن حاصلا مع تلك الاوليات تلك النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة بالفعل ولكنها بحال متى شاء صاحبها استحضرها بمجرد التذكر وتوجيه الذهن اليها ويكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة حتى كان صاحبها ينظر اليها ويشاهدها فالحالة الاولى يسمى عقلا بالفعل والحالة الثانية تسمى عقلا مستفادا فاذن احوال مراتب النفس الانسانية اربع لا مزيد عليها حالة الخلو المحض وحالة حصول الاوليات فقط وحالة حصول النظريات عندها لا تكون حاضرة وحالة حصول تلك النظريات فاسم العقل واقع على هذه المراتب الاربع باشتراك الاسم وقد يقال العقل لكل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها والكلام في اثباته تم في شرح احوال الاشياء في الفن الثالث من احكام الجواهر

الفصل الثامن والعشرون

في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم وهي الشعور والادراك والفهم والعلم والمعرفة والاحاطة والذكر اعلم ان الادراك هو اللقاء والوصول في اللغة وهو مطابق لمعنى المقصود منه في الحكمة لان المدرك يصل الى ماهية المدرك لاجل انطباع صورته فيه واما الشعور فهو ادراك بغير استثبات ولا تصور تام وهو اول مراتب وصول المعنى الى النفس فاذا حصل وتوقفت النفس على تمام ذلك المعنى يقال لذلك تصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه يرجع يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والمعرفة قد جعلها الشيخ عبارة عن ادراك الجزئيات والعلم عبارة عن ادراك الكليات وقيل المدرك اذا ادرك شيئا فانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ثانيا وادرك مع ادراكه انه هو ذلك المدرك الاول قيل للادراك الثاني بهذا الشرط معرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي رأيته في وقت كذا فالمعرفة تكرار التصور والتصور استواء الادراك والادراك اللقاء والوصول والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع واما العلم فانه تصور يكون معه تصديق وهو اثبات معنى لمعنى او نفيه عنه وبالجملة فانه لكل ادراك فلا يخلو اما ان يكون للمدرك حاصلا بحيث لا يكون منسوبا الى شيء بانه هو او ليس او بانه ذو هو او ليس واما ان يتحقق فيه هذه النسبة فالاول هو التصور والثاني هو التصديق واخطأ من قال الادراك اما تصور واما تصديق فان صنيعه التقابل والتضاد بين التصور والتصديق فسادا فان التصور شرط التصديق فاني يعانده بل الصحيح ان يقال التصور اما ان لا يكون معه تصديق واما ان يكون معه ذلك واذا عرفت ذلك فالصدق هو ان يكون حكمك بتلك النسبة مطابقا لما في الوجود والتصديق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة او هو قبول ذهني لذلك والكذب مخالفة الحكم للوجود والتكذيب هو الموافقة على تلك المخالفة فهذا هو التصديق ومنه ان كل كلام فيه من التصور والا فلا واما سائر الالفاظ مثل الحدس والذكاء والفطنة فبيانها مذكور في علم النفس

الطرف الثاني

الكلام في العاقل وفيه ستة فصول الفصل الاول في ان العاقل يجب ان يكون مجردا عن المادة والبرهان عليه

هو لا شيء وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي هي الالة في كسب النظريات فتسمى في تلك الحالة عقلا ... ع

وهو المرفقة حق

المخالفة على ان للموافقة ...

مذكور في كتاب النفس **الفصل الثاني** في ان كل مجرد فانه يجب ان يكون عاقلا لذاته حاصل ما رايناه ووجدناه بعد التفحص التام والتصفح لكلام القدماء والمحدثين من المحققين طرق ثلاثة الاول ما اورده في كتاب المبدأ والمعاد وهو انه اتم الدلالة والاعلى ان الصورة المجردة اذا اتحدت بالجوهر المجرد صيرته عقلا بالفعل بما حكيناه في الفصل الذي من هذا الباب ثم قال بعد ذلك الصور المجردة لما اتحدت بغيرها صيرته عقلا بالفعل فاذا كانت الصور المجردة قائمة بذاتها كانت اولى بالعقلية فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه سخنا فلو انها كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالسخونية وكذلك الجسم اذا صار قابضا للبصر بسبب حلول السواد فيه فلو كان السواد قائما بذاته لكان اولى بان يكون قابضا للبصر وهذه الطريقة مبنية على القول بالاتحاد وهو باطل **الطريق الثاني** انهم قالوا كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاته المجردة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عند شيء فهو يعقل ذلك المجرد فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته واما بيان ان كل مجرد حاضر عند ذاته فلان الشيء اما ان يكون قائما بذاته وموجودا لذاته واما ان يكون موجودا لغيره وقول من يقول ربما يكون الشيء موجودا ولا يعقل عليه انه لذاته او لغيره كلام باطل وليس لحاصل فان هذا الخيال انما جاء من توهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا تعقل ثبوته الا عند التغاير وكنا قد بينا كيفية اشكال ذلك وهي انا ان الاضافة يكفي في تحققها تعدد الاعتبارين ايضا فلانا نعقل ذواتنا وانا نكون عاقلين لذواتنا اذا كان العاقل منا هو المعقول وذلك يدفع القول بايجاب التغاير وايضا فلانا نقول ذاتي وذاتك فعلمنا ان هذه الاضافات غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عند مجرد فهو يعقل ذلك المجرد اما على قول من يقول ان التعقل هو الحضور فالكلام ظاهر واما على قول من يقول التعقل حالة اضافية مشروطة بالحصول فالكلام ايضا كذلك لان حصول تلك الحالة الاضافية غير متوقفة الا على حصول هذا الشرط فمتى حصل الشرط المعتبر للاستعداد التام وجب حصول المشروط ويبقى فيه اشكال واحد وهو ان حصول الشرط لا يكفي في حصول المشروط ما لم يكن المقتضي حاصلا فلعل بعض المجردات حقائقها مقتضية لتلك الاضافة فلا جرم يحصل تلك الاضافة عند حصول الشرط وبعضها لا تقتضي تلك الاضافة فلا جرم لا يجب منها اضافية تلك الصورة بعد حضور الصورة بشرط كون الصورة مجردة وكون الموصوف بها مجردا واذ قد حصل المقتضي متوقفا بالشرط وجب ترتب الاثر عليه وهذا الموضع يستدعي مزيد تقرير والحق انه تعالى لم يكلف من حقيقته تحقيقه **الطريق الثالث** قالوا كل ذات مجردة فانها يصح ان يكون معقولة وكل ذات مجردة يصح ان يكون معقولة فانه يصح ان يكون عاقلة ~~الحصل~~ فكل ذات مجردة فانه يصح ان يكون عاقلة اما بيان ان كل ذات مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فلا مرية فيها برهان فان قيل ان ماهية الباري تعالى لا يصح ان تكون معلومة للبشر بالاتفاق فقول من زعم ان ماهية الباري ~~يصح ان يكون معلومة للبشر~~ ~~فالنفس~~ الحكمة ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري هي الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة لنا واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك واذا ثبت ان كل ذات مجردة

٣ مجرد ح

[illegible]

مجردة فانه يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة كونه عاقلا لانا اذا عقلنا ذلك المجرد المكتنا ان نعقل معه شيئا آخر وقد عرفت ان تعقل الشيء لاجل حصول صورة مساوية لذلك المعقول في العاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد تقارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان يتوقف على حصولهما في العقل او لا يتوقف والقسم الاول باطل لانه لو توقفت صحة مقارنتهما لزم ان يكون صحة مقارنتهما موقوفة على مقارنتهما فيكون وقوع الشيء سابقا على صحته وهو محال وذلك مح فاذن صحة مقارنة الصورتين لا يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل فاذن صحة تلك المقارنة من لوازم ماهيتهما فاذا قدرنا ان الماهية المجردة تكون موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ما كان مجردة يصح ان تكون معقولة فانها يصح ان تكون عاقلة وستعرف ان واجب الوجود كل ما يصح عليه فانه يجب ان يكون حاصلا له لان واجب الوجود من ذاته واجب الوجود من جميع جهاته فاذن واجب الوجود يعقل غيره وكل ما يعقل فانه يمكنه ان يتعقل انه يتعقل ومن ذلك لما كان عقلا لذاته فاذن واجب الوجود يمكن ان يعقل ذاته كما بينا فاذن واجب الوجود يعقل غيره واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الباري تعالى عاقلا لذاته ثم يقولون ذاته علة لغيره وبالطريقة الثالثة يثبتون كونه عاقلا لغيره ثم يقولون والعاقل لغيره يكون عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان وهذا غاية ما حصلنا في هذا الباب من كلام المتقدمين والمتأخرين **الفصل الثالث** في ان كل ما كان مجردا عن المادة وعلائقها يجب ان يكون عقلا بالفعل لما ان كل مجرد عن المادة فانه يكون مدركا لذاته فالوجه فيه ما ذكرناه واما بيان انه يصح ان يدرك غيره فبالطريقة الثالثة ومتى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لغيره لانه اذا كان مجردا عن المادة وعلائقها لم يكن سورة التغيرات واذا لم يكن سورة التغيرات فكل ما يمكن له وجب ان يكون حاصلا اذ لو لم يكن حاصلا لاستحال ان يصير حاصلا الا عند تغير يعرض له فيكون ذاته متغيرا وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فثبت انه يجب ان يكون عقلا بالفعل لكل ما يصح منه ادراكه فهذا ما يمكن ان يتكلف في تصحيح هذا المشهور ثم ان بعضهم كتب الى الشيخ هذا اشكالا فقال الذي يدرك شيئا المعقولات قد بان انه مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل والبدن كذلك لما كان ~~يمتنع~~ ان تكون الصبي ليشتاق الى البدن متوق من افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في المعقولات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بان قال ليس كل مجرد عن المادة كيف ما كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجرد التام حتى لا يكون المادة سبب لقوامه ولا بوجه ما سببا لهيئة ولا ..... لهيئة يتخصص بها وتهيئا لاجلها الى الخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجرد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي يمتنع من شيء يتمكن من شيء والذي يتخلى من شيء يشتغل بشيء وبالجملة التوفيق **الفصل الرابع** في ان تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته ولنذكر هاهنا ثم ابدا في لمية ان تعقل الشيء لاجل حضور صورة المعقول عند العاقل فتعقل الشيء لذاته لاجل حضور ذاته عند ذاته فلا يخلو اما ان يكون لاجل حضور نفس ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثاني باطل لان تلك الصورة اما ان يكون مساوية لذاته

٢ غيره ح

٧ والعلم بالحقيقة لمعلوم يستلزم ان يكون عاقلا لغيره ٥٥

مقارنتهما على حصولهما في الجوهر العاقل فيه حصول ح

في النوعية والخصية او في الغيرها والاول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية اذا حلت في ذاته فح لا يتميز احدهما عن الاخرى لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشي من العوارض فلا يكون التميز حاصلا فلا يكون الاثنينية حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف وان كانت الصورة مخالفة لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل لتلك الصورة ماخوذة منه فظاهر ان تعقل الشي لذاته ليس الا بحضور ذاته عنده ذاته ثم لا شك ان ذلك الحضور دائم فذلك التعقل يجب ان يكون دائما ومما يدل على دوام هذا التعقل ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم ابدا فان الانسان اذا نبه من النوم لم يكن بهرب من البرد المطلق بل من برد اصابه ووصل الى ذاته والعلم بوصول البرد اليه يتضمن العلم بذاته وكذا القاصد الى فعل من الافعال لم يكن قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصول ذلك الفعل من جهته وذلك يتضمن العلم بذاته وبالجملة فتمكن الانسان من تحصيل ادراكيا وتحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك المطلق بل الى ادراك يحصل له وكذلك القول في التحريك وكل ذلك متوقف على علمه بذاته فظاهر تبين ان علم الانسان بنفسه لذاته دائم حاضر ابدا ويجب ان يعلم ايضا انه لا يجوز ان يكون علمه بنفسه لاجل الاستدلال بفعله على نفسه لانه لا يخلو اما ان استدل بالفعل المطلق او استدل بفعل صدر منه فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق محتاج الى فاعل مطلق لا الى فاعل هو انا وان استدللت بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم فعلي لزم الدور وهو باطل فذلك دل على ان علمي بنفسي ليس بتوسط فعلي **الفصل الخامس** في ان تعقل النفس الناطقة لذاتها ليس امرا ذاتيا لها وكان ذلك انه قد وقع لبعض القائلين بقدم النفوس البشرية انها تعقل المعقولات لذواتها واحتجوا عليه بان قالوا لو كانت النفوس خالية عن التعقلات فذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها او يكون عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا يتغير عاقلا اصلا لان العرض الذاتي للشي لا يزول وان كان عرضيا مفارقا فانه لا داعي الى المفارقة الا تعلقها بالابدان فالذاتية لها ان تكون عالمة بالاشياء امر ذاتي لم يكن خلوها عن العلم امرا عرضيا لها ثم قالوا انها وان كانت عاقلة لها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها من الالتفات الى ما هو خاص ذاتها وتعقلها وهو باطل لان الصورة العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة بالفعل وجب ان يكون لها شعور بذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضرة بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا لان الامور الذاتية لا يكون مفارقة زائلة واما قولهم خلوها من العلوم امر ذاتي او عرضي فنقول لست نقول النفوس يقتضي لا وجود العلم بل نقول لا تقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما **الفصل السادس** في ان المتعلم ليس بمتذكر المتعذرون من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من يقول علم النفس بالمعلومات امر ذاتي لها ذكروا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلما قوم زالت لسبب استغراقها في

تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة وكذلك قالوا التعلم عندهم تذكر واحتجوا عليه بان قالوا التفكر طلب فلا يخلو اما ان يكون طالبا لما يعلم او لما لا يعلم وطلب المعلوم محال وطلب ما لا يعلم ايضا محال لانه اذا وجد كيف يعرف انه هو الذي كان مطلوبا فان الذي لا يعرف العبد الابق فاذا وجده كيف يعرف انه هو ذلك العبد فاما اذا قلنا بان هذه العلوم كانت حاصلة بالفعل والتفكر تذكر لها فلا جرم اذا وجدها لا بد وان يعرفها والجواب ان البرهان على حدوث النفس سيأتي وحل هذه الشبهة ان كل قضية فمركبة من موضوع ومحمول ويجب ان يكون الموضوع والمحمول متصورين وان لا يكون تصورهما مطلوبا بل يكون المطلوب هو ايقاع النسبة بينهما بالثبوت او اللاثبوت فاذا اوقعت الفكرة تلك النسبة عرفنا ان المطلوب قد حصل وبالجملة فالمطلوب وان كان مجهولا من وجه الا انه معلوم من وجه اخر وهو كون اجزائه متصورة معلومة والمطلوب المجهول اذا كانت له علامة معلومة فاذا وجد الطالب عرف تلك العلامة فلا بد وان يعرف انه هو الذي كان مطلوبا له كما ان العبد الابق اذا كانت له علامة لا يشاركه فيها غيره فالعالم بتلك العلامة اذا وجده لا بد ان يعرفه فكذلك هاهنا **الطرف الثالث** الكلام في المعلوم وفيه ثلاثة فصول **الفصل الاول** في ان حقايق الاشياء لا يمكن ان يكون معلومة للبشر ربما يجري في الكتب ان الحقايق المركبة هي التي يمكن معرفتها لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فانها لا تعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها مثل ان يقال النفس شي محرك للبدن فالمعلوم منه هو كونه محركا للبدن واما حقيقة النفس وماهيتها فغير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم فاما لو عرفنا حقايق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة متى يستلزم العلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شي من صفات الحقايق مطلوبا بالبرهان وانا اقول ان الحقايق البسيطة يمكن ان يكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها عن البسايط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود فتلك البسايط ان كانت غير معقولة كانت المركبات ايضا غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان تكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشي باللوازم وتلك اللوازم وان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة فيلزم ان تكون ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح تعقلها يوجب ان لا يعقل الانسان شيا اصلا لا بالحد ولا بالرسم ولكن التالي باطل فالمقدم باطل واما قولهم انا لو عرفنا ماهية الشي لعرفنا جميع لوازمها فنقول يجب انا لا نعرف حقيقة شي من الملزومات لكنا نعرف لوازمها البسيطة وقد بينا ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة **الفصل الثاني** في ان المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد وان يكون متميزا عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم فهو موجود وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكن قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة مثل انا نعلم عدم شريك الله وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين.

هذين الاشكالين فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطاً واما ان يكون مركباً فان كان بسيطاً مثل عدم ضد الله فذلك انما يعقل لاجل تشبيه بامر موجود مثل ان يقال ليس بشيء يكون نسبته الى نسبة السواد الى البياض فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين امور وجودية والا لاستحال ان يعرف عدم ضد الله تعالى وان كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض فالعلم به انما يتم بسبب العلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يتحقق ثم يقال ان الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض والحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها **الفصل الثالث** في درجات المعلومات من المعلومات ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود وتيلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى يكون كانها مخالطة للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطة بين الامرين وذلك مثل الاجسام والالوان وساير الكيفيات والكميات فالعقول البشرية تعجز عن ادراك القسم الاول لغاية قوتها كما يبهر نور الشمس ابصار الخفافيش وتعجز عن ادراك القسم الثاني لضعفها ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات الضعيفة واما القسم الثالث فهو الذي تقوى القوى البشرية على ادراكه والاحاطة به ولذلك فان معرفة الاجرام والابعاد اسهل من سائر الاشياء وبالله التوفيق فهذا ما اردنا ذكره هاهنا من احكام العلوم وقد بقي منها امور سنذكرها في علم النفس وبالله التوفيق

الباب الثاني في القوى والاخلاق وفيه خمسة فصول **الفصل الاول** في تلخيص مفهوم القوة ان لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسم على امور كثيرة ولكنها موضوعة اولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون مصدراً لافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ويسمى ضد الضعف وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازماً اما المبدأ فهو القدرة وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول التحريكات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصد عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القدرة لها وصف كالجنس لها ولها اللازم اما الذي كالجنس لها فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان فكان الامكان لازماً له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض

في حاشية: قيد في تحصيله نقل العناية

انه اسود بالقوة اي يمكن ان يكون اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلاً وان لم يكن كذلك في الحقيقة بل انفعالاً فانه لما كان المعنى الذي وضع اسم القوة له اولاً كان متعلقاً بالفعل فهاهنا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعاً لمربع واحد وبعضها ليس يمكنه ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصاً لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه واذا عرفت القوة عرفت القوي وهو غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطح مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامها فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية فسيأتي تفصيل القول فيه فاما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانها انواع الكلام واما القوة بمعنى المؤثرة فلنتكلم فيها ثم في اقسامها **الفصل الثاني** في تحديد القوة بهذا المعنى القوة مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث انه آخر وانما وجب ان يكون من آخر في آخر لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً وذلك ممتنع في المشهور وبتقدير ان لا يمتنع ذلك لكنه لا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ الثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة له ما دام هو موجوداً ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره واما تقسيم القوة فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين واقع على قسمين اخرين فلا يخلو اما ان يكون بشعور او لا يكون فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضاً فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة للافيون والمسخنة التي في الافربيون واما ان كان عرضاً فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها بها شعور فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي تصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان يكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صورة جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في جنس فاما القسم الاول فانا نتكلم فيه في باب المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانا نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه هاهنا لانه احد انواع الحال والملكة **الفصل الثالث** في احكام القدرة وفيه

في حاشية: لهانه ذلك بعض ق

ثلاث مباحث **البحث الاول في انها ليست نفس المزاج** والدليل عليه ان المزاج عبارة عن كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من جنس هذه الكيفيات الاربع الا انها يكون منكسرة
ومنتقصة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون حكم المزاج من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون
اضعف من احكامها اذا كانت صرفة قوية ولما لم يكن تاثير البشرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست
نفس المزاج بل هي كيفية تابعة للمزاج **البحث الثاني زعم قوم ان القدرة مقارنة للفعل** واستبعد الشيخ
ذلك فقال القائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد على القيام ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته
ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا
فيكون بالحقيقة اعمى وليس عندي هذا الاستبعاد في موضعه لان القوة يكون بها مبدأ التغير فيها التغير
ان يكون قد كملت جهات مبدأيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مبدأيته ومؤثريته
وجب ان يوجد معها الاثر واستحال تقدمه على الاثر حينئذ يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم توجد
او من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على
الفعل بل بعض القوة نعم لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست
هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه
فلا حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم **البحث الثالث** زعم قوم ان القدرة ليست
على الضدين فان عنوا به ان نفس القوة ليست قوة تامة على الشيء وضده فقد صدقوا لان نفس القوة متى
كانت مترددة بين الضدين استحال ان يصدر عنها احدهما لان ليس احد الجانبين اولى من الاخر ومتى خرجت
عن حد التردد لم يكن قوة على الضدين وان ارادوا به ان القوة التي انضم اليها مرجح حتى صارت مؤثرة
في احد الضدين لا ينضم اليها مرجح اخر حتى يصير مؤثرة في الضد الاخر فذلك باطل **الفصل الرابع** في ان
كل جسم يصدر عنه اثر لا بالقسر ولا بالعرض فذلك لقوة موجودة فيه والدليل عليه هو ان الاجسام بعد اشتراكها
في الجسمية متفاوتة في الاحياز والاثار فاختصاصها بتلك الاثار لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة
فاذن ذلك لامر زايد على ذات ذلك الجسم وذلك الزايد اما ان يكون جسما او لا يكون والاول باطل فان
اختصاص ذلك الجسم بتلك المؤثرية دون جسم آخر لا بد وان لا يكون لنفس جسميته العامة فاذن ذلك
اما ان يكون حالا في ذلك الجسم او لا يكون حالا فيه فان لم يكن حالا فيه كانت نسبته الى ذلك الجسم كنسبته الى ساير الاجسام
فحينئذ لم يكن اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر من ذلك المفارق اولى من ساير الاجسام فثبت ان ذلك
الاثر انما اختص به ذلك الجسم لاجل قوة موجودة فيه دون ساير الاجسام فاذن كل اثر يصدر عن جسم فاذن ذلك

الاثر

القاعد قد

الاثر اذا لم يكن بالعرض ولا بالقسر فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه فان قيل كما ان الاجسام
مختلفة في الاعراض فهي ايضا مختلفة في هذه الصور التي هي مبادي تلك الاعراض فاختصاصها
بتلك الصورة لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يجب مساواة تلك الصور او يجوز مسابقة بعضها لبعض
والاول يوجب استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية وذلك باطل والثاني يدفع اصل الحجة التي
ذكرتموها فانه لو جاز استناد صورة حاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها جاز استناد العرض الحاصل
الى عرض سابق عليه فيستند كل عرض الى عرض سابق عليه وح لا يحتاج الى اثبات الصورة والجواب السبب في
اختصاص المادة بصورة معينة هو الصورة السابقة ولا يمكن ان يكون السبب لوجود العرض الحاصل هو
العرض المتقدم لوجهين الاول وهو ان الماء اذا زالت عنه البرودة بملاقاة النار فمتى زال المسخن
عادت البرودة اليه فعلمنا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند حصول المسخن القسري وهو الذي
اعاد البرودة الى الماء عند زوالها بالقسر فعلمنا ان استناد هذه الاثار الى مبادي موجودة في الاجسام
واما الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل فان الماء اذا ورد عليه حرارة صيره هواء فعند زوال
ذلك القاسر لا يعود بطبعه ماء فعلمنا ان الاعراض مستندة الى الصور والصور لا يجب انتسابها الى صورة
اخرى الثاني وهو ان العناصر اذا امتزجت المركبات منها وقد ثبت ان علة الكسر موجودة عند حصول الكسر فلا
يخلو اما ان يكون انكسار كيفية كل واحد منها بكيفية الاخر او ليس بتلك الكيفية بل لمبدأها والاول باطل لانه ان
كان انكسار كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الاخر فاما ان يتقدم انكسار احدهما بالاخر على انكسار الاخر به او
يكون انكسار كل واحد منها مقارنا لانكسار الاخر به والاول مح والثاني لزم ان لا ينكسر الكاسر بالانكسار لان
المغلوب بعد صيرورته مغلوبا لا يعود غالبا مع ما قوي على الغلبة عند كونه غير مغلوب والثاني ايضا مح لان
الانكسارين لو وجدا معا وهما معلولا الكاسرين فوجب ان يوجد الكاسران معا فعند حصول الانكسارين
المغلوبين بسورتي الكيفيتين لزم وجوب حصول سورتي الكيفيتين فتكون الكيفيتان منكسرتين وصرفتين
هذا مح فثبت ان انكسار كيفية كل واحد من العنصرين ليس بكيفية العنصر الاخر بل بالصورة الموجودة في العنصر
الذي هو مبدأ لتلك الكيفية فثبت بهذا وجود هذه القوى **الفصل الخامس في الخلق**
حتى انه ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال
لان القدرة نسبتها الى الضدين واحدة على الوجه الذي عرفت وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل بل الخلق
عبارة عن كونه بحال تصدر عنه الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا من غير ان يتروى في حرف حرف او يضرب
بالطنبور من غير ان يتروى في نقرة نقرة وكذلك ملكة العلم ليس ان يحضر المعلومات بالفعل بل ان يكون مقتدرا على

بسورة كيفية الاخرى كما

غير منكسرتين ح

احضار معلومات من غير روية واعلم ان الفضائل الخلقية ثلاث الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وكل واحد
من تلك الثلاث طرفان جاريتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن
وهذان الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي تصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان
الطرفان رذيلتان واما الحكمة فهي الخلق الذي تصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان
رذيلتان وظن بعضهم ان الحكمة العملية ههنا هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال الحكمة اما نظرية واما عملية وذلك باطل
لان المراد بالحكمة العملية ههنا ملكة تصدر عنها الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة واما اذا قلنا ان من
الحكمة ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يرد به الخلق فان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل هو معرفة الانسان بالملكات
الخلقية بطريق القياس انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي وانها كيف تحدث من غير قصد الاكتساب
وانها كيف تكتسب بالقصد وايضا معرفة السياسات المدنية والمنزلية وبالجملة المعرفة بالامور التي لنا ان نفعلها وهي المعرفة
ليست غريزية بل متى حصلت بالكمال حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق خلقا فلا تكون الافعال الحكمية
العملية الاخرى موجودة ولا ايضا الخلق ويكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية فالحاصل ان الحكمة العملية قد يراد بها
العلم بالخلق وقد يراد بها نفس الخلق ~~وقد يراد بها العلم بالخلق~~ وقد يراد بها الافعال الصادرة من الخلق فالحكمة
العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق والحكمة الخلقية التي جعلت احدى الفضائل الخلقية الثلاث هي نفس
الخلق وايضا فالحكمة العملية بالمعنى الاول لا اشتراك للحكمة العملية بالمعنى الثاني لان الحكمة العملية بالمعنى الاول ليس علما
بهذا الخلق فقط بل وبسائر الاخلاق من الشجاعة والعفة وبالسياسات ايضا فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت
ذلك فنقول انهم سموا مجموع الاخلاق الثلاثة عدالة والمقابل للعدالة شيء واحد وهو الجور فهذا ما يليق بهذا الموضع
من شرح الاخلاق والباقي مذكور في كتاب الاخلاق

الباب الثالث في اللذة والالم وفيه خمسة فصول

الفصل الاول في حقيقة اللذة والالم

زعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
لان اللذة لا تتم الا بالادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت
الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلا يحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة الحسية الا عند تبدل الحال الغير
الطبيعي ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال وهذا باطل لان الانسان قد يستلذ بالنظر الى الصورة
الحسنة التي ما كان عالما بوجودها حتى لا يقال انه استلذ بالنظر لدفع ضرر الاشتياق وكذلك ربما ادرك مسئلة
علمية من غير طلب منه لها ولا شوق الى تحصيلها او يتفق له مال عظيم او منصب جليل مع انه لم يكن متوقعا لها ولا
طالبا لحصولها حتى لا يقال بان حصول هذه الامور يزيل الم الطلب والتشوق مع ان كل هذه الامور لذيذ فبطل

المذهب واذا ثبت ذلك فنقول الغالب على كلام الشيخ ان اللذة ادراك الملائم والملائم هو الكمال
الخاص بالشيء وان الالم هو ادراك المنافي فانه ذكر في القانون ان الوجع هو الاحساس بالشيء
المنافي وذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفا ان اللذة ليست الا ادراك
الملائم من حيث هو ملائم وذكر ايضا في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان
شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة هي ادراك
لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب ما هذا عبارته فقال
سبب اللذة عند ابتداء الخروج عن الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان حصول الادراك كان
مع الخروج عن الحالة الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك
بل السبب هو حصول ادراك الكمال لا غير فهذا سبب اللذة اولا كما جعل الادراك سببا للذة وجب ان
يكون مغايرا للذة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه واقول انك قد عرفت ان التصديقات المكتسبة كما
يجب انتهاؤها الى التصديقات الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى التصورات
الغنية عن التعريف وكما ان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان مثل علم الانسان بالمولمة
فتصورها الامور المتقدمة على التصديق بها اولى ان يكون غنيا عن التعريف فاذن الالم واللذة
حقيقتان غنيتان عن التعريف نعم ههنا بحث لا بد منه وهو ان نعرف ان الحالة التي نجدها من
انفسنا التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا
لذلك الادراك اهو معلول ذلك الادراك او معلول شيء آخر وان كان لا يوجد الا مع ذلك الادراك
فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الان لم يصح عندي شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب
الى الظن ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الطبيعي
غير مولم مع ان سوء المزاج الطب محسوس فلو كان ادراك الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال
ان يوجد ادراك سوء المزاج الطب مع عدم الالم وبه يثبت ايضا ان ادراك المنافي وحده
لا يكفي في اقتضاء الالم واما الذي يقال بعد ذلك من ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا يلائمه
بل تضره وتنفر عن الادوية وهي تلائمه وتنفعه فدل على ان اللذة ليست عبارة عن ادراك الملائم
والالم عبارة عن ادراك المنافي فهو ضعيف لان المريض انما يستلذ بما يجده بذوقه لا من حيث
انه ادرك ملائما غير ملائم اما لان في بدنه اخلاطا ردية تحيل ما تناوله اليها فيستقر بحيث
فلا يكون ذلك في بدنه لانه لو حصل زيادة هذا الخلط في بدنه من غير ان ادرك ما استلذه لاستقر به

وأما أن أعضاء الهضم تضعفت من هضم ما تناوله فيستحيل إلى خلط ردي حتى لو حصل ذلك من دون
إدراك ما يشتهيه استقر وأيضاً لو أدرك المريض ما ينفر طبعه عنه من الأدوية ولم يوجد أمر آخر لم
ينتفع والأمور العارضة هي إما أن يخرج الدواء خلطاً مؤذياً أو يحيله إلى خلط جيد أو يغذوه أو يقوي
بعض الأعضاء فلهذه الأمور يحصل الانتفاع لا لأنه أدرك ما ينفر عنه فثبت أن ما قالوه غير لازم

الفصل الثاني في أن تفرق الاتصال مؤلم زعم جالينوس أن السبب الذاتي للوجع هو تفرق
الاتصال وأن الحار إنما يوجع لأنه يفرق الاتصال وأن البارد إنما يوجع أيضاً لأنه يلزمه تفرق الاتصال
لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه لا محالة أن يجذب الأجزاء إلى حيث يتكاثف عنده فيتفرق من جانب
يجذب عنه والعفص من المبصرات يؤلم لشدة جمعه والأبيض لشدة تفريقه والمر والحلو مثلاً في المذوقات
يؤلم بفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه التفريق لا محالة وكذلك في الشم وكذلك في الأصوات
القوية تؤلم بالتفريق بعنف من الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة فالأطباء اتفقوا على أن
تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع ولي فيه شكوك الأول أن التفرق والانفصال لفظان مترادفان
وقد اتفقوا على أن الانفصال أمر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلاً والوجع والألم
لا شك أنه أمر وجودي والأمر العدمي لا يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي فتفرق الاتصال لا يجوز أن
يكون علة للألم الثاني أن الآلة إذا كانت في غاية الحدة فإذا قطعت العضو سريعاً فربما لا يحس بذلك
القطع في أول الحال إنما يظهر الألم بعد ذلك بلحظة ولو كان تفرق الاتصال لذاته مؤلماً لاستحال تخلف
الألم عنه فلما تخلف عنه علم أن ذلك التخلف إنما كان لأن في أول القطع لم يحصل سوء المزاج فلا جرم
لم يحصل الألم ثم لما حصل سوء المزاج بعد ذلك لا جرم حصل الألم الثالث وهو أن التغذي والنمو
إنما يحصلان بأن يتفرق اتصال العضو وينفذ في الفرج المستحدثة الأجزاء الغذائية مع أنه ليس هناك ألم و
معلوم أنه إنما لم يؤلم لأن ذلك أمر طبيعي ولم يحدث عنده سوء مزاج وذلك يدل على أن التفرق ليس سبباً
للألم لأنه تفرق بل لما يكون معه من سوء المزاج فنحتاج ههنا إلى بيان أن اتصال العضو يتفرق
عند التغذي وعند النمو وذلك بالنقل أولاً ثم بالبرهان ثانياً أما النقل فقد صرح الشيخ بذلك في
مواضع من كتاب الشفاء فمنها أنه حكى في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأول من الطبيعيات
عن أصحاب الخلاء أنهم احتجوا على وجود الخلاء بأن قالوا النامي إنما ينمو لنفوذ شيء فيه ولا شك أن ذلك
الشيء ينفذ لا في الملاء بل في الخلاء ثم إنه أجاب عن ذلك في الفصل التاسع فقال وأما حديث النامي فإن
الغذاء ينفذ بين المتماسين من أجزاء الأعضاء يحركها بالتبعيد بقوة فيتمكن منها وينبت اللحم بها هذا لفظ الشيخ وهو

والاسود م

الفن م

وهو صريح فيما قلناه ومنها أنه قال في الفصل الثامن من الفن الثالث من الطبيعيات في بيان كيفية النمو يجب
أن يكون ذلك الازدياد مستمراً على تناسب يؤدي إلى كمال النشوء ويكون الوارد قد فسد واستحال إلى مشاكلة
المورود عليه والمورود عليه قد نما ممتداً في الأقطار متوجهاً إلى كمال النشوء فيجب أن يكون هذا الوارد يدخل بالمورود
عليه غذاء في خلل تحدث فيه فيتوزع في المورود عليه إلى أقطاره على نسبة واجبة في نوعه ومنها أنه قال في الفصل الأول
من المقالة الثانية من علم النفس ثم النامي يزيد في الطول أكثر كثيراً مما تزيد في العرض والزيادة في الطول أصعب من
الزيادة في العرض وذلك لأن الزيادة في الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء في الأعضاء الصلبة من العظام و
العصب تنفيذاً في أجزائها طولاً ليمطها وينفذ بين أطرافها واعلم أن كلامه في هذه المواضع الثلاثة صريح في أن
النمو لا يحصل إلا عند تفرق الاتصال وأما البرهان فلأن الأعضاء لا شك أنها في التحلل ولا معنى للتحلل إلا أن ينفصل
من جسم العضو جزء كان متصلاً به والحاجة إلى الغذاء لإلصاق مثل ذلك الجزء بالعضو فإذن تفرق الاتصال
لا يخلو الأعضاء عنه في أكثر الأوقات ثم إن هذا التفرق ليس شيئاً يختص بظاهر العضو دون باطنه لأن المحلل
هو الحرارة وهي سارية في ظاهر العضو وباطنه فوجب أن يتحلل الأجزاء من باطن العضو كما يتحلل من ظاهره والتحلل لا
يتم إلا بتفرق الاتصال فإن قيل التغذي والنمو وإن كانا لا يتمان إلا بتفرق اتصال العضو لكن ذلك في أجزاء صغيرة
جداً فلصغر ذلك لا يحصل الألم فنقول إن كل واحد من تلك التفرقات وإن كان صغيراً جداً ولكن تلك التفرقات
كثيرة جداً لأن التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء من البدن دون جزء بل هما حاصلان في جملة الأجزاء وهما لا
يتمان إلا بهذا النوع من التفرق فإذن هذا النوع من التفرق أمر حاصل في جملة الأعضاء فإذا كان كذلك فلو
كان تفرق اتصال الأعضاء من حيث أنه تفرق مؤلماً لكانت الآلام حاصلة في جملة البدن ولما لم يكن كذلك
علمنا أن التفرق لذاته غير مؤلم بل إنما يؤلم إذا حصل معه سوء مزاج فإن قيل هذه التفرقات مؤلمة إلا أن تلك
الآلام لما دامت بطل الشعور بها فنقول لا نعني بالألم إلا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه ولا شك أنه
غير حاصل بسبب التغذي والنمو وليس كلامنا إلا في ذلك فإن أثبتم أمراً آخر كان وقوع اسم الألم عليه وعلى
ما نحن فيه باشتراك الاسم فإن قيل الحس يشهد بأن تفرق الاتصال مؤلم فما عذركم عنه قلت عذري عنه واضح وهو أن
تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج وذلك مؤلم فإن قيل فقد جعلتم تفرق الاتصال علة لسوء المزاج مع أن
التفرق أمر عدمي وسوء المزاج أمر وجودي فنقول بدن الإنسان مركب من العناصر التي تقتضي طبيعة كل واحد
منها الخروج عن الاعتدال ثم إنها ما دامت متصلة انكسر البعض بالبعض وحصل الاعتدال فإذا وقعت تفرقت
طبيعة كل واحد منها خالية عما يعوقها من إفاضة الكيفية الخارجة عن الاعتدال فحينئذ يفيض عنها تلك الكيفيات فالحاصل
أن السبب الفاعل لسوء المزاج هو طبيعة كل واحد من البسائط إلا أن اختلاطها صار مانعاً من ذلك فلما تفرق الاتصال

واما البرهنة م

تتفرق ح

فقد صمم المانع فی عود الطبیعة مقتضیة لفعلها **الفصل الثالث فی تحقیق سبب الالم** مذهب جالینوس
ان السبب القریب للالم هو تفرق الاتصال واما سوء المزاج فهو انما یکون مولما لکونه مستعقبا لتفرق الاتصال
ومذهب الشیخ ان السبب الذاتی للالم اما التفرق واما سوء المزاج المختلف اما بالذات فهو الحار او البارد واما
بالعرض فهو الیابس لانه یفعل لتقبیضه انما کان سببا لتفرق الاتصال واما الرطب فانه لا یولم اصلا واما کون نفس
ان السبب الذاتی هو سوء المزاج فقط واعلم ان کلامه دل علی ان التفرق لیس سببا ذاتیا للالم فهو یفید الظن
بان سوء المزاج المختلف سبب ذاتی لذلک لانه لا نعقل سببا ثالثا ثم ان الشیخ احتج علی ان سوء المزاج المختلف
مولم بالذات بامور ثلاثة الاول ان الوجع قد یکون متشابه الاجزاء فی العضو الوجع وتفرق الاتصال لا یمکن
ان یکون متشابه الاجزاء لانه لا بد من انتهاء القسمة الی احاد لا یکون فی شیء منها تفرق فاذن وجود الوجع
فی الاجزاء الخالیة عن تفرق الاتصال لا یکون عن تفرق الاتصال والقائل ان یقول لا نسلم وجود وجع متشابه
الاجزاء فی الحقیقة نعم قد یکون متشابه الاجزاء فی الحس ولا یلزم من ذلک ان یکون متشابه الاجزاء فی الحقیقة
لان التفرقات متی کثرت فی السطح کان البعض قریبا من البعض وصارت السطوح صغیرة جدا فاذا حصلت الالام
فی مواضع التفرقات فلکثرة تلک المواضع وقرب بعضها من البعض وصغر ما بینها من السطوح السلیمة یتخیل کون
الوجع متشابها وان لم یکن فی نفس الامر کذلک وهذا کما انا اذا دققنا المداد والاسفیداج والزنجار والزرنیخ
دقا ناعما وخلطنا البعض بالبعض خلطا بالغا فانه یظهر فی الحس للمجموع لون متوسط علی [illegible] وان لم یکن فی نفس
الامر کذلک فاذا کان هذا الاحتمال قائما لم یکن القیاس برهانیا الثانی قال البرد موجع بحیث یقبض ویجمع
حیث یبرد وتفرق الاتصال عن البرد لا یکون حیث یبرد بل فی اطراف الموضع المبرد والقائل ان یقول الموضع انما
یبرد فانه ینقبض ویعرض عن ذلک الانقباض ان یتمدد اطرافه عن اطراف الموضع [illegible] الحار وان ینضغط اجزاؤه
المبرد بعضها فی بعض وکلا الامرین سبب لتفرق الاتصال اما الاول فلانه اذا تمدد طرفاه عن طرف الموضع الحار
انفصل عنه فحصل التفرق واما الثانی فلان الضغط سبب لتفرق الاتصال ولذلک جعل الامام الالم الضاغط قسما
من اقسام الالم وایضا فلان الموضع المبرد یمکن ان یکون بعضه ابرد من البعض وحینئذ ینفصل الابرد عن البارد
واذا کانت هذه الاحتمالات قائمة لم یکن القیاس برهانیا الثالث قال الوجع لا معنی له الا احساس بمناف [illegible]
من حیث هو مناف والحد ینعکس فکل محسوس مناف موجع والقائل ان یقول ان کنت تجعل اسم الوجع اسما
لادراک المنافی فذلک مما لا منازعة فیه ولکنا بینا ان المعنی المخصوص الذی نجده من انفسنا ونسمیه بالالم لم یثبت
بالبرهان انه نفس ادراک المنافی او امر مقارن له ومتی کان کذلک لم یکن فی هذا الکلام فائدة وایضا
فهو منقوض بسوء المزاج الرطب فانه مدرک فهناک ادراک المنافی مع انه لم یوجد الالم ویمکن ان یتمسک فی اثبات

ومناف من حیث هو [illegible]

٢ حصر ص

المطلوب

المطلوب بان لسعة العقرب اشد ایلاما من الجراحة العظیمة ولو کان المولم هو تفرق الاتصال فقط لکانت
الجراحة العظیمة اقوی فی الایلام منها ولما لم یکن کذلک علمنا ان زیادة الالم من لسعة العقرب انما حصل من سوء
المزاج لا من تفرق الاتصال ویمکن ان یعترض علی ذلک ببعض ما ذکرناه **الفصل الرابع** فی ان المولم هو سوء
المزاج المختلف لا المتفق سوء المزاج ان استقر فی العضو وابطل الطبیعة الخاصة بالعضو فذلک
یسمی سوء المزاج المتفق وان لم یکن کذلک فهو سوء المزاج المختلف ثم ان المزاج
المولم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق والشیخ بین ذلک بحجة ومثالین اما الحجة فهی ان سوء المزاج
المتفق لا یحس لان الحاس یجب ان ینفعل عن المحسوس والشیء لا ینفعل عن الحالة المتمکنة التی لا یغیره
بل عن الضد الوارد المغیر ایاه الی غیر ما هو علیه واما المثالان فاحدهما ان حرارة صاحب الدق اشد کثیرا
من حرارة صاحب الغب مع ان صاحب الدق لا یجد من الالتهاب ما یحس به صاحب الغب وصاحب
حمی الیوم لان حرارة الدق مستقرة فی جوهر الاعضاء الاصلیة وحرارة الغب واردة من خارج وفیها
علی اعضاء محفوظة فیها مزاجها الطبیعی بعد بحیث اذا تنحی عنها الخلط بقی العضو منها علی مزاجه المثال الثانی
ان المغافص بالاستحمام شتاء اذا استحم بالماء الفاتر بل بالفاتر عرض له منه تاذ لان کیفیة بدنه بعید عنه
مضادة ایاه ثم یالفه فیستلذه کما یتدرج الی الاستحالة عن حال البرد الحاصل ثم اذا قعد ساعة فی الحمام الداخل
فربما یتفق ان یصیر بدنه اسخن من ذلک الماء فاذا اغوص بصب الماء الاول بعینه علیه اقشعر منه علی انه بارد
ویمکن ان یقال ان المنافاة صفة لا یتحقق الا عند ثبوت شیئین لیکون منافیا للاخر فاذا کان للعضو کیفیة
فورد علیه ایضا کیفیة فلا یخلو اما ان یکون الوارد قد ابطل کیفیة ذلک العضو لم یکن هناک کیفیتان
لم تکن المنافاة حاصلة لم یکن ادراک المنافی حاصلا فلا یکون الالم حاصلا فاما اذا کان الوارد لا یقوی علی
ابطال کیفیة العضو فحینئذ تکون المنافاة حاصلة بین کیفیة العضو وکیفیة الوارد واذا کانت المنافاة
حاصلة فحینئذ حصل الشعور بتلک المنافاة فلا جرم یتحقق الالم فهذا هو السبب فی ان سوء المزاج المتفق
لا یولم وسوء المزاج المختلف یولم **الفصل الخامس** فی تفصیل اللذات الحسیة قال
جالینوس اللذة والالم یکونان فی الحواس کلها وکلما کان الحس اکثف کان [illegible] ومنع الوارد اکثر
فکان الالم واللذة اقوی والطف الحواس البصر لانه یتم بالنور الذی یشبه النار التی هی الطف العناصر
فلا جرم لا تکون اللذة والالم فی البصر الا قلیلا واما السمع فاقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع
فلا جرم صارت اللذة والاذی فیه من الکاسة اکثر منها فی البصر ثم الشم اقل لطافة من السمع لان
محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذی فی الشم اکثر منها فی السمع والذوق اغلظ

٢ بل هناک کیفیة واحدة واذا
لم توجد هناک کیفیتان لم
تکن المنافاة حاصلة [illegible]
واذا حق

الشم لان آلة الرطوبة النفدية وهى فى درجة الماء فلاجرم اللذة والاذى فى الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع
الحواس لانه فى قياس الارض فكانت منافاة ومنة مع الوارد اقوى وابطأ فلاجرم صارت اللذة والاذى
فيه اقوى وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس الحواس منها ما لا لذة لها فى
محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التى لا لذة لها فى محسوساتها ولا الم فمثل البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس تتألم بذلك ويلتذ من داخل وكذلك الحال فى الاذن فان
تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث يسمع ويبصر بل من حيث
يلمس لانه يحدث فيه الم لمس وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيتألمان ويلتذان اذا
تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فله ان يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية
من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه هذا ما قاله الشيخ وهو الحق الصريح فان قيل لا شك ان الملائم هو
الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا يلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا
نساعد على ان فى العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها فى هذه الادراكات
فاندفع عنا هذا الاشكال واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه لم يحصل الكمال
القوة الباصرة بالالوان نعم ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل
جعل ادراك الملائم لذة فالقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملائم الذى هو ادراك الالوان ولم
يحصل لها ادراك هذا الملائم فان القوة الباصرة ما ادركت كونها مدركة للالوان بل النفس تدرك الاشياء
وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلاجرم يحصل لها اللذة ولقائل ان يقول القوة اللامسة تنفعل بالكيفيات
بالكيفيات الملموسة فاذن لا يكون تلك الكيفيات ملائمة لها لان الملائم هو الذى يكون كمالا للشئ واكمل
درجات الكمال الممكن حصوله للشئ بل الملائم للقوة اللامسة ادراك الملموسات فليس لها ان يدرك انها
ادركت الملموسات فهى انما اذن ما ادركت الملائم فيلزم ان لا يكون لها لذة مع ان الشيخ اعترف بحصول
اللذة لهذه الحاسة والحاصل ان هذه المحسوسات اما ان سلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم لهذه الحواس
هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوسات ملائمة للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم فيكون ادراك البصر
للالوان ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك ان البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هى ادراك الملائم واما
ان يمنع ذلك وزعم ان الملائم لهذه الحواس هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان يقول بان حصول الملائم
هو اللذة او يقول ادراك الملائم الذى يحصل هو اللذة فان قال بالاول فقد لزمه تسليم القول باللذة
للبصر وان قال بالثانى لزمه ان لا يثبت اللذة فى حاسة لانه ليس الملائم لها المحسوسات بل الاحساس بها.

للعين

ثم ليس لها ادراك لذلك الاحساس فليس لها ادراك الملائم فوجب ان لا يكون لها لذة فهذا هو وجه الاشكال

الباب الرابع فى بقية الكيفيات النفسانية وفيه سبعة فصول الفصل الاول

فى الصحة والمرض وفيه ستة مباحث البحث الاول فى حدهما حد الصحة فى الفصل الاول من الفن
بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وحدها فى الفصل الثانى من التعليم الاول
من الفن الثانى من هذا الكتاب بانها هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنها
الافعال كلها صحيحة سليمة وحد المرض بانها هيئة فى بدن الانسان مضادة لهذه وحدها فى الفصل
الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء بانها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنها لاجلها افعاله الطبيعية
غير ماعلى المجرى الطبيعى غير مأوفة والمرض حالة او ملكة مقابلة لتلك فلا يكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل
يكون هناك آفة فى الفعل فنقول الامور التى ذكرها الشيخ فى هذه الحدود موضع الجنس مختلفة بالعموم والخصوص
فاعمها الهيئة لان الشيخ لما ذكرها فى رسم الكيفية ذكر بعدها ما يميز الكيفية عن سائر اجناس الاعراض ولولا افتقاره
الى تمييز الكيفية عن غيرها بعد ذكر كونها هيئة ثم بعد ذلك الذى جعل فيه الحال والملكة مكان الجنس
اخص من الاول ثم بعد ذلك الذى جعل الملكة فيه على التعيين فى مكان الجنس اخص من الثانى فهذا البحث
وضع فى هذه الرسوم موضع الجنس فللخص ما وضع فيها مكان الفصل فنقول قوله فى الحد الاول يصدر عنها
الافعال من الموضوع لها سليمة لم يعتبر فيه الا ان يكون الفعل الصادر من موضوعها سليما فالنبات
اذا كانت افعاله من الجذب والهضم سليمة وجب ان يكون صحيحا فهذا الرسم مندرج فيه صحة النبات والحيوان
اجمع اما الرسم المذكور فى الشفاء وهو انه ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنها لاجلها افعاله الطبيعية فهذا
اخص من الاول لانه لا يدخل فيه صحة النبات ولكن يدخل فيه سائر الحيوانات واما الرسم المذكور فى الموضع
الآخر من القانون فهو اخص من الكل لانه لا يدخل فيه الا صحة الانسان فهذا هو القول فى تلخيص مفهومات
هذه الرسوم وتلخيص اختلافها فى العموم والخصوص البحث الثانى فى ان الصحة هل هى مندرجة تحت الحال
والملكة ام لا وللقائل ان يمنع ذلك من وجهين الاول ان الصحة والمرض متضادان فوجب دخولهما تحت
جنس واحد فان كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة وجب ان يكون المرض داخلا تحته وانه فلا
ثم ان الاطباء اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال فاما سوء المزاج فهو غير داخل تحت الحال والملكة لان سوء المزاج انما يحصل عند صيرورة احدى
الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغى بحيث لا يبقى الافعال مع تلك الزيادة او النقصان سليمة
وهناك امران احدهما الكيفية الغريبة والثانى صيرورة البدن موصوفا بها فان جعل المرض نفس الكيفية

[illegible]

الغريبة مثلا لا يحصل الحمى نفس الحرارة الغريبة على ما نقل عن الشيخ لم يكن المرض المزاجي داخلا تحت الحال والملكة
لان المرض هو الحرارة المخصوصة والحرارة من النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات لا من جنس
النوع المسمى بالحال والملكة واما ان جعلنا المرض لا نفس تلك الكيفية بل موصوفية البدن بها فهذا هو مقولة
ان ينفعل وليس هي من الحال والملكة فثبت ان المرض المزاجي ليس داخلا تحت الحال والملكة واما
المرض التركيبي فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال فليس شيء منها
داخلا تحت الحال والملكة ~~والمرض التركيبي عبارة~~ اما المقدار والعدد فلانهما داخلان تحت
الكم لا تحت الكيفية واما الوضع فلانه مقولة مستقلة بنفسها واما الشكل فلانه وان كان تحت الكيف
لكنه غير داخل تحت الحال والملكة بل تحت الكيفيات المختصة بالكميات واما ان قيل المرض هو موصوفية البدن
ببعض الامور كان ذلك مقولة ان ينفعل على ما بيناه واما تفرق الاتصال فهو عبارة عن عدم الاتصال عما من
شانه ان يكون متصلا والامور العدمية لا يكون مندرجة تحت مقولة اصلا فضلا عن ان يكون داخلة
تحت الحال والملكة فثبت انه ليس ولا واحد من اجناس الامراض مندرجا تحت الحال والملكة فلا يكون
الصحة مندرجة تحتها الوجه الثاني ان العناصر اذا امتزجت انكسرت سورات كيفياتها و[illegible] لامر
احد بها كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون مثلا حرارة منكسرة او برودة
منكسرة او رطوبة منكسرة او يبوسة منكسرة وتابعها قوى وكيفيات اخرى مثل [illegible] او لون او طعم
واذا ثبت ذلك فنقول المسمى بالصحة اما ان يكون اجتماع تلك الاجزاء او الكيفيات المنكسرة الحاصلة لمجموع او
القوى وسائر الكيفيات التي يتبع ذلك فان اجتماع تلك الاجزاء او تاثير بعضها في بعض وتاثر بعضها عن
البعض فكل ذلك من المقولات النسبية ولا يكون تحت الحال والملكة واما تلك الكيفيات المنكسرة فهي تحت
النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات لم يبق منها الا القوى فان كان المراد بالصحة تلك القوى كان
ادخال الصحة تحت الحال والملكة مستقيما ولكن يلزم منه ان لا يكون المرض مقابلا للصحة فثبت ان ادخال
الصحة تحت الحال والملكة مشكل البحث الثالث من الشكوك المذكورة على الحد المذكور للصحة في اول
القانون وهي اربعة الاول كلمة او للترديد والغرض من التحديد البيان وبينهما تباين الثاني قوله يصدر عنها
الافعال من الموضوع لها سليمة كلام غير منتظم فان قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ
هو تلك الحال او الملكة ثم قوله من الموضوع لها مشعر بان مبدأ الافعال هو الموضوع وبينهما تباين
الثالث لما ذا قدم الملكة على الحال مع ان الوصف يكون حالا اولا ثم يصير ملكة الرابع التسليم هو الصحيح فيكون
تحديد الصحة به تحديدا للشيء بنفسه فنقول اما الحال فقد عرفت ان [illegible] بل [illegible] زايل

وهو

وهو رسوخ الكيفية وعدم رسوخها وعلى هذا لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال والملكة الشك في شيء
من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها ويصير تقدير الكلام كانه قال الصحة كيفية بدنية سواء كانت
راسخة او زائلة يكون موضوعها كذا فثبت ان هذا الترديد غير مضر واما الثاني فلان الفاعل للافعال ليس هو
الصحة بل الصحيح ولكن الصحيح انما يمكنه تحصيل الافعال لقيام الصحة به فالصحة هي الوصف الذي لاجلها يصدر الافعال
عن موضوعها سليمة وهذه الدقيقة اعتبرها الشيخ في الحدود الثلاثة التي ذكرها للصحة واما الثالث فسببه
تقديم الملكة على الحال في اللفظ اما لان الملكة غاية الحال والغاية متقدمة في العلية واما لان الملكة اتفقوا على
كونها صحة والحال اختلفوا في كونها صحة فوجب تقديم المتفق على المختلف اما الرابع فالصحة في الافعال امر محسوس
وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز البحث الرابع عن الرسم الثاني وهو قوله
هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة وعليه شكوك ثلاثة
الاول انه جعل الصحة علة لكون البدن بحيث يصدر عنه الفعل وهذا انما يتناول القوى لا الصحة بمعنى الاعتدال
التي يقابلها المرض وهذا متوجه ايضا على الرسم الاول الثاني انه قيد بالبدن الانساني وهو غير صواب
لان الصحة توجد في سائر الحيوان بل في النبات الثالث ذكر فيه المزاج والتركيب ولم يذكر فيه الاتصال فلو قال
لما ذكرت التركيب والاتصال مندرج تحت التركيب فلم يكن بنا حاجة الى ذكر الاتصال فنقول الامتزاج
ايضا مندرج تحت التركيب ثم الفرق ان اجزاء العناصر حصل فيها التركيب الاستقسي حتى تكونت
عنها الاعضاء البسيطة والاعضاء البسيطة حصل فيها التركيب ولم يحصل فيها الاستقسي واذا كان الامتزاج
قسما من اقسام التركيب فجعله قسيما له يكون خطأ فاي حل انه اما ان يكون ذكر المزاج زائدا او يكون حذف
الاتصال ناقصا ومن هذه المباحث يظهر ان الاولى ان تحد الصحة بما قاله القدماء وهو انه الذي معه
يكون البدن الحيواني في تركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها سليمة وانما قلنا معه ولم نقل به حتى يتناول
الصحة بمعنى الاعتدال واما المزاج والاتصال فهما داخلان في التركيب البحث الخامس في تقابل الصحة
والمرض ذكر في القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وذكر ذلك ايضا في الفصل الثاني من سابعة
قاطيغورياس من منطق الشفاء وذكر في اخر الفصل الثالث من [illegible] المقالة من الشفاء ان المرض ايضا
من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم ليست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بانه جعل ذلك التقابل
تقابل العدم والملكة فاقول ليس بين الكلامين مناقضة لان الصحة عند الشيخ عبارة عن الامور التي لاجلها
يصدر الفعل السليم عن موضوعه فتلك الامور يجوز ان يكون لا محالة وجوديا واما في وقت المرض فهناك
امران احدهما عدم تلك الامور التي كان مبدأ للافعال السليمة والثاني حصول المبدأ للافعال الغير السليمة

الصحة بمعنى ق

فان جعل الاول مرضاً كان التقابل بينه وبين الصحة تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضاً كان
التقابل بينه وبين الصحة تقابل التضاد البحث السادس في انه لا واسطة بين الصحة
والمرض قال الشيخ الذي ظن انه بين الصحة والمرض وسطاً هو حال لا صحية ولا مرضية فانما قال ذلك لانه
نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع
واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان
هناك واسطة فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا
يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة
وان لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون
معتدل المزاج سوي التركيب لانه احدهما دون الافراد لانه ليس الا واحد منهما فليس بينهما واسطة
هذا ما قاله وانا اقول يشبه ان يكون النزاع في ذلك لفظيا لان من زعم انه ليس بين الصحة والمرض واسطة
عني بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث
يصدر عنه الافعال سليمة وعني بالمرض ان لا يكون كذلك واذا عنينا بالصحة والمرض ذلك فلا شك
في انه لا واسطة بينهما واما من اثبت الحالة المتوسطة عني بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنه الافعال
سليمة وعني بالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة واذا عني بالصحة والمرض ذلك فلا محالة
هناك حالة متوسطة وهي ان يكون بعض الاعضاء بحيث يصدر عنها افعالها سليمة وبعضها بحيث يصدر عنها
افعالها مأوفة فثبت ان هذا الخلاف لفظي

الفصل الثاني في اسباب الفرح

انك ستعرف بعد ذلك ان لوجود الامور التي تحدث في عالمنا مبدأ عام الفيض وان فيضانها يتخصص بسبب تخصيص
قبول المواد فلا جرم يجب علينا ان نذكر الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية فنقول
اتفق الحكماء والاطباء ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة
بالروح الذي في القلب ثم كل انفعال يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده و
ضعفه اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد ان القوة
يكون على الضدين سواء والاستعداد لا يكون على الضدين سواء فان كل انسان يقوى على ان
يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد
استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول
الذي يعد النفس للفرح امور ثلاثة كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان

يكون

يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار معتبرة لا من اجل ... لاجل ان زيادة الجوهر في الكم يوجب
زيادة القوة في الشيء على ما سيأتي والثاني انه اذا كان كثيرا فيتبع قسط وافر منه في المبدأ ويبقى
قسط وافر للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يتحلل به الطبيعة ويضبط عند المبدأ ولا
يمكنه الانبساط واما في الكيف فبان يكون معتدلاً في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية
واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظه
كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافته واما رقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط واما
ظلمته كما للسوداويين الثاني امور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة ومنها مودية(?) وغير
مودية(?) ... قد اعتمد كثير في اسقاط الشعور به ولا حاجة بنا الى تعديدها لكن من اسبابها قوياً ظاهرا
واما الاخرى فمثل تصرف الحس في الملائم والدليل على اللذة ايجاب صنع وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة
الشكل والدليل على توبخه غم الوحشة والقائل ان يقول ليس يلزم من كون الشيء على صفة ان يكون لضد
تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها فلعل هذا
لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في العالم لذيذا قال ومثل التمكن من المراد في الوقت
والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل وكذلك العزائم والامال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث
النفس بالاهزال والمحادثة والاخذ(?) والتعجب والاعجاب ومعاشرة حسن الاصدقاء من المحاورة
والمساعفة(?) والخديعة والتلبيس والغلبة في اهل شيء واما اسباب الغم فما يقابل هذه الامور التي ذكرناها
وهي تذكر الاخطار التي عرضت والالام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمحاورات
ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا الواجب من نحو الدار والمقصود من المراد الثالث
ان تكرر الفرح يعد النفس للفرح وتكرر الغم يعد النفس للغم لان كل صفة ذات ضد اذا حدثت فان القوة
على تلك الصفة يشتد فيصير استعداداً وبيانه من وجوه ثلاثة الاول الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا
متوالية استعد لسرعة التسخن وكذلك اذا برد وكذلك اذا تخلخل وكذلك اذا تكاثف والقوى الباطنة
تصير لها عند تكرر افعالها وانفعالها ملكة قوية والاخلاق مثل هذا المكتسب الثاني ان كل انفعال يؤدي
الى فعل فهو مناسب والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا تكرر [illegible] استعداد القابل
لو فاته(?) في استعداد الضد الذي هو مناسب له الثالث وهو ان الفرح يلزمه [illegible] تقوى القوة الطبيعية
والتغذي تحلل الروح لا يكلفها الفرح من الانبساط ويتبع تقوى القوى الطبيعية امور ثلاثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرته لتولد بدل ما يتحلل عنه وثالثها حفظه عن استيلاء التحلل عليه واما تحلل الروح

فيتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة الى الانبساط واللطف القوام الثاني انجذاب المادة الغاذية اليه
بحركته الى الانبساط والى غير جهة حركة الغذاء اذ من شأن كل حركة بين الصفتين ان يتبع ما وراءها لتلازم صفائح
الاجسام وامتناع الخلاء فتكثر الروح بهذا المعنى معدا للفرح واما الغم فلانه يتبعه وصفان مقابلان للوصفين
التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية
لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرناه فثبت ان تواتر الفرح
يعد للفرح وتواتر الغم يعد للغم فهذا جملة اسباب الفرح **الفصل الثالث** في سبب شدة فرح
شارب الخمر وشدة غم السوداوي اما فرح شارب الخمر فلان الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة
معتدلة في الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول ثم ان تلك الارواح الدماغية يكون
في ذلك الوقت شديدة الترطب وشديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها
لا يذعن للتحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا يذعن للتشكل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل
ان يستعملها في الحركات الفكرية فتتعوض للقوة العقلية عنها اوقاتا بقدر ما يقتضي حالها وريث ما يعتدل
مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها
من الحواس الخارجة لا سيما والحس الظاهر قد رفع تحريكه الروح الباطن عن العقل على تحريكه ولذلك فان المبصر
اذا استقطع عليه شيء استعان بالحس فيتمكن منه كما في العلوم الهندسية فاذن قد اجتمع لشارب الخمر امور ثلاثة
احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما كانت اسبابا
للغم وثالثها اشتغال تخيله وتفكره بالمحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويتوفر
نشاطه واما السوداوي فالامر في حقه بالضد مما ذكرناه وايضا فهو يكون قوي التخيل لان الروح الذي في البطن
الاوسط من الدماغ يخف حركته لكثافته ولا ينفعل السوداوي من اليبس ثم ان القوة المتخيلة يعد تخيله في فكره موحشة
بايراده الاشباح والحكايات بحسب ايتام الموحش فيكون كأنه واقع فيه فلا يزال في خوف وغم **الفصل
الرابع** في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحش وبين قوة القلب وبين النشاط وذلك من وجوه
ثمث الاول انه ليس كل ضعيف القلب مخافا وبالعكس وايضا ليس كل قوي القلب مخافا وبالعكس لان
الحد ووحشته فان ضعف ما بالقياس الى الالم الخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حالة بالقياس الى
الالم الموحش من جهة قلة احتماله والخوف هو المؤدي اللاحق والموحش هو المؤدي الثاني ان اللوازم
مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر الى الدفع والمقاومة ولذلك فان القوة
كثيرا ما تفتر عند ضعف القلب مع انها تهيج عند التوحش الثالث ان في ضعف القلب تفاوتا في الانفعال بالنادر

٢ اشتغال لحه

والانفعال

والانفعال بالتشوق الى حركة الانبساط وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالمؤذي فقط وليس يلزم من
ذلك التشوق الى الهرب بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اضطراريا لا شوقا اختياريا
وربما اختار المقاومة للبطش الرابع ان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول
المؤذي الذي يخيفه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا
عند حصول المؤذي الذي يحفظه اشتعال من الحرارة الغريزية الخامس ان الاسباب الاستعدادية
متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح و
سخونته فراجعه **الفصل الخامس** في اسباب سائر العوارض جميع العوارض النفسانية يتبعها
حركات الروح اما الى داخل واما الى خارج وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج ان كانت
دفعة فهي كما في الغضب وان كانت يسيرا يسيرا فهي كما في اللذة والفرح المعتدل والحركة الى داخل اما دفعة كما
عند الفزع واما قليلا قليلا كما عند الحزن وقد تنبعث الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه
عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن فتختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى
الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى خارج ويحمر اللون واعلم ان من الناس من
يجعل من العوارض النفسانية نفسا من الانفعالات فيقول الغضب هو غليان دم القلب والغم انحصار القلب
وانقباض الروح الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل بل الغضب كيفية نفسانية تحصل
عند غليان دم القلب وكذلك القول في سائر الاقسام **الفصل السادس** في كيفية الارواح
الحاصلة لبعض الكيفيات الدم الكثير الصافي اذا كان معتدل القوام والمزاج اعد للفرح واما ان كان
كثيرا او صافيا ومعتدل القوام الا انه زائد السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما ان كان
كثيرا او صافيا لكنه رقيق القوام ناقص السخونة اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح الذي يتولد منه
يكون ثقيل الحركة الى خارج لبرده ورطوبته قليل الاشتعال فيقل الاستعداد به للفرح والغضب
ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التولد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب
الثابت الذي لا ينحل اما للغم فلا يتولد منه من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته
واما ثبات الغضب فلانه كثيف والكثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما غضب الدم الصفراوي
الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولد من ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك
غير كثيف واذا كان دم صافيا مشرقا كان مع ذلك مزاجا والدم الغليظ الكدر اذا كان زائدا
في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه غير حزن ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه اقل لان المزاجية

٢ الدم

يكسر من الغضب والمحزان يتهيد للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمزاجية مناسبة للتلون والتلوق تكون الحركة فيها نحو الجذب فهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيماً ويكون شديداً التسخن بوجه ولذلك بعينه يكون قليل الخوف والدم الغليظ العكر الكدر المائل في البرودة يكون صاحبه لا محزاناً ولا مزاحاً ولا يشتد غضبه ويكون حبنه الى حد ويكون بليداً في كل امر سالاً لان روحه يكون يشبه دمه والدم الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحش محزاناً ساكن الغضب الا في امر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشتد كله في سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام فيكون حقوداً

الفصل السابع

في الحقد اعلم ان الحقد لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام لا في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتاً فلانه لو كان سريع الزوال لم تثبت صورة الموذي في الخيال فلا تنجذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلاً اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال باستحفاظ صورة الموذي في الخيال والذكر لان اشتغال النفس بجهة يمنعها من الاشتغال بجهة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف يمنع من تاكيد وسرعة حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعيف لما كان سهلاً سقط الشوق اليه والدليل على ان حالة الخيال في الرغبة والرهبة مبنية على الحكايات لا على الحقائق تنفر النفس عن العسل اذا شبه بمرة متقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور الاجسام المستقذرة فكذلك الشيء الذي سهل حصوله يتنزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى الشوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلان الموذي اذا كان عظيماً مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشرة والفتور ومعلوم ان ثبات الغضب انما يكون اذا كان الدم غليظاً كدراً وان توسط الغضب بين الشرة والفتور انما يكون اذا كان الدم بارداً فثبت ان الدم الغليظ الكدر المائل الى البرودة هو المستعد للحقد واكثر هذه الفصول انما نقلناه من الرسالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذا اخر الكلام في الكيفيات النفسانية والذي بقي منها نذكره في علم النفس ان شاء الله تعالى

القسم الرابع في الكيفيات

المختصة بالكميات وفيه مقدمة وثلاثة ابواب اما المقدمة

ففيها بحثان الاول في بيان حقيقة هذا النوع اعلم ان هذا النوع هو الكيفية التي يعرض اولاً للكمية وبواسطتها للجسم فان الشكل اولاً للمقدار وكذلك الانحناء والاستقامة وقد قيل ان الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولاً للجسم الطبيعي فانه لم يكن هناك جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة فنقول الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية ومنها ما يعرض بسبب انها كمية شيء مخصوص وفي كلا القسمين العارض عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما عرفت والجسم بنفسه غير ملون بل بمعنى كونه ملوناً ان سطحه ملون وليست القوة واللاقوة حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل يحملها الجسم بمادته وصورته فالخلقة تلتئم من امرين احدهما الشكل وحامله السطح بذاته والثاني اللون وحامله السطح ايضاً لكونه نهاية للجسم الطبيعي فاذن الحامل الاول للخلقة هو الكم ولكن يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع لان حاملها الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع الذي يسمى بالانفعاليات والانفعالات فتكون الخلقة الواحدة داخلة في جنسين وذلك محال البحث الثاني في اقسامه وهي اربعة الاول الشكل والثاني ما ليس بشكل مثل الاستقامة والانحناء للخط والتسطيح والتقبيب والتقعير للسطح والثالث ما يحصل من اجتماع اللون والشكل وهو المسمى بالخلقة والهيئة والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية والتثليث والتربيع وتحقيق القول في تميز هذه الاقسام بعضها من بعض ان نقول الكيفية المختصة بالكمية اما ان يكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية او بالمتصل واقسامه اربعة الزمان والجسم والسطح والخط اما الزمان والجسم فلم يدل الدليل على اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي الا بواسطتها بل السطح والخط فالذي للخط هو الاستدارة والاستقامة والعارض للسطح فاما ان يكون لاجل كونه محيطاً بالخط او ليس لاجل ذلك فالاول هو الشكل والثاني هو التكون ثم ان مجموع الشكل واللون هو المسمى بالخلقة ولنتكلم في اقسام كل واحد من هذه الاقسام في ثلاثة ابواب

الباب الاول

في الاستقامة والاستدارة وفيه سبعة فصول

الفصل الاول

في حقيقة الاستقامة والاستدارة الخط المستقيم له رسوم اربعة الاول ما ذكره اقليدس انه الموضوع على مقابلة اي النقط كانت عليه بعضها لبعض وذلك لان الخط المستقيم اذا فرضت عليه نقط كم كانت فانها يكون بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها مرتفعاً وبعضها منخفضاً بل يكون وضع جميعها بالاضافة الى المتخيل وضعاً واحداً الثاني ما ذكره ارشميدس انه اقصر خط يصل بين نقطتين لان كل نقطتين فقد

يمكن ان يصل بينهما خطوط كثيرة متوسطة وخط واحد مستقيم وهو اقصرها مسافة وفيها اشكال من
حيث ان المستدير يمتنع ان يصير مستقيماً واذا امتنع ذلك امتنع ان ينطبق على المستقيم واذا
امتنع انطباقه عليها امتنع ان يوصف بانه ازيد من المستقيم او اقصر منه وتمام تقريره في باب تطابق
الحركات الثالث انه الذي تطابق اجزاؤه بعضها بعضاً على جميع الاوضاع لان المستقيم اذا فصل منه
جزء انطبق ذلك الجزء على بقية الخط على جميع الاوضاع والمقوس اذا فصل منه جزء ثم اطبق ذلك
الجزء على بقية الخط المقوس فربما انطبق عليه لكن بوضع واحد وهو ان يجعل محدب احدهما في مقعر
الاخر فاما ان جعل مقعره على مقعره امتنع ان يتطابقا الرابع انه الذي اذا اثبت نهاياه
وادير لم يتغير من وضعه يعني اذا اقبل وادير كما يدار المحور لا يتغير وضعه واما المقوس فانه
عند النقل الجهة المحدبة الى غير وضعها واما السطح المستوي فالحدود الثلاثة الاول جارية فيه
وهو انه الذي اذا اخط فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها ارفع وبعضها اخفض او الذي هو اقصر السطوح
التي نهاياتها واحدة او الذي تتطابق اجزاؤه بعضها بعضاً على كل الاوضاع واما الدائرة فهي
سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية
واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم فاما الدائرة فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا
يتجزى فيجب علينا ان نقيم الحجة على اثباتها **الفصل الثاني** في اثبات الدائرة وهو
بثلاث حجج الاولى انا اذا تخيلنا بسيطاً مستوياً وتخيلنا خطاً مستقيماً مرسوماً في ذلك البسيط وتخيلنا
احدى نهايتي ذلك الخط ثابتة ثم تخيلنا حركة ذلك الخط في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة
الى ان يعود الى الموضع الذي بدأ منه بالحركة فانه تحدث من تلك الحركة دائرة لان النهاية المتحركة
من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة لا مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها
عرض فهي اذن خط مستدير محيط بسطح والنهاية الثابتة من الخط المستقيم مركز وسط ذلك السطح
المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية لان كلها مساوية للخط المتحرك
والخطوط المساوية للخط الواحد متساوية فثبت القول بالدائرة الحجة الثانية انك ستعرف ان
الاشكال الطبيعية للاجسام الطبيعية الكرة ويرتسم من قطعها التام على الاستقامة لا محالة
دائرة الحجة الثالثة اذا فرضنا جسماً ثقيلاً على سطح قائماً معتدلاً فلا شك ان الطرف المماس للسطح
يلاقي بنقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة
في موضعها او لا يثبت فان ثبت في موضعها فقد فعل كل واحد من النقطة المفروضة الى الحركة

دائرة وان لم يثبت فلا يخلو اما ان يكون عند انحداره اخذاً من الاسفل بصعود الى فوق
الى العلو ويقال انه لا يصعد بل يتدحرج على السطح فالاول يلزم منه ان يكون كل واحد من الطرفين قد
فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المتحركة بين الصاعد والهابط والثاني محال لان ذلك
الانحدار ليس طبيعياً ولا قسرياً لان القاسر ههنا ليس الا الطرف العالي لما نزل وتعذر انعطاف
تلك الخشبة لصلبها وانفصالها اضطر العالي الى تحريك الاسفل لكن من الضرورة ما يندفع
باشالة الثقل وحينئذ يكون الخشبة منقسمة الى قسمين احدهما يميل الى الفوق بالقسر والاخر
الى السفل بالطبع وبينهما مركز هو حد الحركتين فظاهر انه ان لزم عن انحدار الطرف الفوقاني
الى السفل حركة الطرف الاسفل الى الفوق فذلك توجب الدائرة وان لم توجب حركة فوجود
الدائرة اصح **الفصل الثالث** في ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى يلزمهم الاعتراف
بوجود الدائرة انهم يقولون ان هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية بل في بسيطها تضريس
وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس فنقول اذا وضعنا طرف خط مركب من اجزاء لا يتجزى على جزء
على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر من ذلك الخط على جزء من المحيط ثم اذا
ازلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فان لم ينطبق عليه فذلك يكون
اما بزيادة او نقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء امكن الحاقه به او حذفه
عنه حتى تتم الدائرة وان كان باقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى وان انطبق عليه
فنقول لا يخلو اما ان يكون بين هذا الجزء وبين الجزء الاول فرجة او لا يكون فان كان هناك
فرجة فتلك الفرجة اما ان يتسع لتمام جزء او لا يتسع فان لم يتسع فقد وجدنا ما هو اصغر من الجزء
وذلك يوجب التجزية وان اتسعت لتمام جزء امكن ملؤها به وان لم تكن بينهما فرجة فحينئذ قد وجدنا
في المحيط جزئين ليس بينهما انفراج ويكون الخط الخارج على الجزء المركزي يمكن الانطباق
عليهما واذا جاز ذلك في جزئين جاز في ثالث ورابع حتى تتم الدائرة واذا ثبتت الدائرة
بطل الجزء الذي لا يتجزى على ما سيأتي في موضعه **الفصل الرابع** في ان المستقيم يخالف
المستدير بالنوع لا شك في ان بينهما تخالفاً ولا شك ايضاً في ان المتصف عند التحقيق بالاستقامة
والاستدارة هو الخط فنقول الخط الموصوف بالاستقامة لا يخلو ان يجوز بقاؤه عند
زوال وصف الاستقامة عنه او لا يجوز لا جائز ان يبقى لان الخط عارض للسطح العارض
للجسم فما لم يتغير حال الجسم استحال ان يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم فان امتداداته فقد عدم الزايل

وحدث الطارئ فاذن يستحيل ان يبقى الخط المستقيم بعينه عند زوال وصف الاستقامة فاذن
الاستقامة اما ان يكون هو الفصل او لازمه وكيف ما كان وجب ان يكون مخالفاً للمستدير
بالنوع وايضاً فقد عرفت انه ما لم يعرض للجسم تغير لم يتغير حال الخط ثم ان الجسم اذا انحنى بعد
ما لم يكن كذلك فذلك اما لانه تفرق اتصال حدبته ولو كان كذلك لكان ذلك الخط قد انقسم الى خطوط
وكل واحد منها مستقيم واما ان لا يكون لكان ذلك الخط بعينه عرض له امتداد وذلك باطل لان
الخط الواحد بعينه لا يكون موضوعاً للتوارد الطول والقصر عليه لان الخط هو نفس الطول فكيف
يكون مورداً للطول واذا استحال ذلك امتنع انتقال احدهما الى الآخر **الفصل الخامس**
في ان الدوائر المختلفة بالعظم والصغر مختلفة بالنوع برهانه انه لما استحال انتقال
الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالين كان ذلك
الانعطاف المخصوص اما فصلاً او لازماً من لوازمه وعلى كلا التقديرين يكون الامر كما ذكرنا
الفصل السادس في ان المستدير لا يضاد المستقيم برهانه ان الموضوع القريب
للمتضادين يجب ان يكون واحداً والاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحداً
وايضاً فلو كان مطلق الاستقامة مضاداً لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي مضاداً
للمستدير الشخصي فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم و
ليس الامر كذلك لان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يكون وتراً لقسي غير متناهية لا نهاية لها
وذلك محال لما قيل ان ضد الواحد واحد وهو الذي يكون في غاية البعد وان لم يوجد شيء في غاية
البعد فليس هناك شيء يضاد المستقيم **الفصل السابع** في ان المستقيم كما لا يناسب المستدير
بالمساواة فلا يناسبه بالزيادة والنقصان لان المستدير لما امتنع ان يصير مستقيماً امتنع
انطباقه عليه فيمتنع ان يوصف بانه مساو له او زايد او انقص فان قيل انا نعلم يقيناً ان القوس
اعظم من الوتر والوتر اصغر منه فنقول ان بعضهم سلم ان المستدير يمكن ان يوصف بانه ازيد
من المستقيم او انقص منه وان استحال وصفه بكونه مساوياً له وزعم انه قد يكون بين الشيئين
مناسبة بالزيادة والنقصان مع استحالة وقوع المناسبة بينهما بالمساواة فانا نعلم
يقيناً ان زاوية مستقيمة الخطين حادة هي اعظم من زاوية حادة تحيط بها قوس ومستقيم واصغر
من اخرى مع انه يمتنع ان يكون من قبيل مستقيم الخطين زاوية مساوية لزاوية من قبيل الاولى
وانما قلنا ان الحادة المستقيمة الخطين اعظم من الزاوية الحادة من القوس والمستقيم لان القوسية

توجد بالفعل في تلك وزيادة وانما كانت القوسية اصغر لان المستقيمة الخطين يوجد فيها تلك
وزيادة فهذا جواب والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر وكيف والاعظم ما يوجد فيه
مثل الاصغر وزيادة وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر نعم ذلك ممكن بحسب التوهم وهو
ان المستدير لو امكن صيرورته مستقيماً لكان حينئذ يوجد فيه مثله وزيادة فيكون اعتبار ذلك
التفاوت بحسب توهم غير ممكن الوجود وبالله التوفيق **الباب الثاني في الشكل** وفيه
ست فصول **الفصل الاول** في حقيقته المشهور انه الذي يحيط به حد او حدود اما الحد
فكما للدائرة والكرة واما الحدود فكما للمربع والمكعب فنقول المربع له مثلاً حقيقة ملتئمة من سطح
وحدود اربعة وهيئة مخصوصة وهي مغايرة لذلك السطح والحدود فان ذلك مغاير للسطح المخصوص
والاضلاع الاربعة لذلك لا يجوز ان يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة بل هو هيئة احاطة
الحدود الاربعة بذلك السطح فظهر ان المربع عبارة عن سطح احاطت به حدود اربعة ولا شك ان
السطح وان اخذ مع الف وصف فانه لا يخرج عن كونه سطحاً فاذن لا شك في ان الشكل بالمعنى المذكور
ليس من الكيف فاذن الذي يمكن جعله من الكيف هو هيئة احاطة الحدود بذلك السطح فلنشتغل
بتحقيق ذلك **الفصل الثاني** في بيان ان الشكل بالمعنى المذكور من الكيف او من
الوضع المشهور انه من الكيف ونحن نثبت انه من الوضع لان حقيقة الوضع التي هي احدى المقولات
هي انه هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع والتثليث
هيئات حاصلة للمثلث والمربع بسبب نسبة اطرافها وحدودها فهي من الوضع ونحن نقول الوضع
الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور
الخارجة عنها والاشكال ليست كذلك لوجهين اما اولاً فلانها نهايات تحصل بسبب الاطراف
والحدود والاطراف التي ليست اجزاء للشيء واما ثانياً فلان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء
الشيء الى الامور الخارجة عنه فان الجالس اذا قلب عندما لا يتغير شيء من النسب التي بين اجزائه
فانه يتغير وضعه لتغير نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه واما الاشكال فانها هيئات تحصل بسبب
النسب التي بين الاجزاء فقط لا بسبب النسب التي بين الاجزاء وبين الامور الخارجة ولذلك
فان المربع لا يختلف مربعيته عند اختلاف نسبة حدوده الى الامور الخارجة عنها الى ان حاصل
الوضع يتوقف تحققه على وقوع النسبة بين اجزاء حاصلة وبين امور خارجة عنها واما الشكل
فلا يتوقف تحققه على ذلك فالشكل ليس من الوضع فهذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان انه ليس من

الوضع ولقائل ان يقول الستم جعلتم الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها
تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب التي بين اطراف المربع التي لا يعقل
الا بعد تعقل اطراف السطح التي لا يعقل الا بعد تعقل السطح فاذن تعقل هيئة التربيع يتوقف على
تعقل هيئة بين الامور فكيف يكون داخلا في الكيف واما قولكم الوضع ما يحصل بسبب نسبة الاجزاء
والشكل انما يحصل بسبب نسبة الاطراف والاطراف ليست باجزاء فنقول اذا قلنا الوضع هو
الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب الامور المتباينة الجهة التي فيه دخل فيه الشكل لان الامور المتباينة
الجهة التي في الجسم قد يكون اجزاء الجسم وقد يكون اطرافه فعلى هذا الهيئة الحاصلة بسبب الحد داخلة
في الوضع وقولنا الوضع هو الذي يتوقف على حصول النسب بين اجزاء الشيء وبين امور خارجة عنها فقوله
كلما يتوقف تحققه على حصول النسبة بين اجزاء الشيء وبين اطرافه فذلك من الوضع ثم هو على قسمين منه
ما يكفي في تحققه النسب التي بين اجزائه وذلك مثل التربيع والتثليث ومنها لا بد مع ذلك من اعتبار
النسب التي بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها وذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر ان الاقرب
ان يكون الشكل من مقولة الوضع **الفصل الثالث** في تعديد المذاهب في الزاوية فمنهم
من قال انها من الكم لقبولها المساواة والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل
زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من ~~[illegible]~~ المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف
مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ان الزاوية تبطل بالتضعيف فلان القائمة اذا
ضعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقة الزاوية والحادة اذا ضعفت مرات لا تبقى حقيقتها فثبت
ان الزاوية تبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس
ذلك بسبب موضوعها الذي هو كم فاذن ذلك لها لانها في كيف واما قبولها المساواة فبسبب موضوعها
الذي هو الكم كما ان الاشكال تقبل ذلك بسبب موضوعاتها التي هي كم فاذن ذلك لها لانها هي
كيف ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون المشابهة مقولة عليها ولكن لا بالذات ولا بسبب محلها
كما ابطلوه بل بسبب كيفية حالة فيه فان الشيء كما يوصف بالعرض يوصف محله فقد يوصف بالعرض ايضا
بوصف صفته وهم ما ابطلوا ذلك ومنهم من قال هي من الاضافة لان اقليدس حدها بانها ميل
تماس خطين واعلم ان هذا الحد باطل لان كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس
كذلك ولان التماس محمول بالشركة على الخطين والزاوية ليست كذلك ومنهم من قال الزاوية المسطحة
مقدار متوسط بين الخط والسطح لان السطح هو ان يحدث بحركة الخط الى جهة امتداده بعدا فوقانيا يكون

٣ واللامساواة ق

لها

كذلك اذا تحرك الخط بحركة فيها اذا فرضت احدى نقطتيه ساكنة والاخرى متحركة لم يكن السطح تاما والزاوية المجسمة مقدار
متوسط بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح في جهتي امتداديه فاذا فرض احد طرفيه ساكنا
لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان هذا الانسان قد جهل ماهية السطح والجسم فظن ان السطح لا يكون ذا عرض الا
اذا كان [illegible] وسنة ولم يعرف معنى قول الاوائل السطح ذو طول وعرض وعمق وقد وقفت على
ذلك في باب الكم واما الجاعلون لها من الكم فتارة يرسمونها بانها سطح او جسم ينتهي الى نقطة وهذا فيه
نظر لان السطح لا ينتهي بالذات الى النقطة فان نهايته هي الخط وان اراد به انه ينتهي الى الخط المنتهي الى
النقطة فلا بد فيه من اضمار من الزيادة وصرح بعضهم بها فقال انها سطح يحيط به خطان اثنان بالفعل
ينتهيان الى نهاية واحدة وربما قيل سطح يحيط به نهايتان ثنائيتان وربما قيل سطح يحيط به نهايتان ينتهيان
الى نهاية ثم قيل ان هذه الرسوم لا تميز الزاوية عن الشكل فان الشكل ينتهي في زواياه الى النقطة وليس لاحد
ان يقول انتهاء الشكل الى النقطة بسبب زواياه فذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات لانا نقول لا نسلم
ان الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية فهب ان ذلك بسبب الزاوية حتى تكون هذه الخاصية محمولة
على الزاوية اولا وعلى الشكل ثانيا ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين فيها فلا بد من فصل يميز
احدهما عن الاخر على ان الحق انه ليس انتهاء المثلث الى النقطة بسبب كونه ذا زاوية بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه
الى النقطة فاولا هو منته الى النقطة ثم هو ذو زاوية وايضا فلان الحد يتناول الزاوية المجسمة لانها تنتهي الى
نقطة لا الى خط وقال بعضهم الزاوية سطح يحيط به خط واحد منعطف على نقطة واحدة والفرق بين هذا وبين ما
ذكرناه اولا من ان السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة واحدة هو ان الاول مشعر بان قائله
اعتقد ان الخطين المحيطين بالزاوية خط واحد وذلك باطل لان كونه منعطفا على نقطة لا يتحقق الا اذا كانت
النقطة موجودة بالفعل واذا كانت النقطة ~~[illegible]~~ حاصلة بالفعل وكل واحد من قسمي الخط متميز في ذاته عن الاخر وهما
بحالة لو لم يعرض اتصالهما او تماسهما على تلك النقطة لم يكن لاحدهما بالاخر تعلق كان الخطان اثنين بالفعل
~~اذا كانت النقطة حاصلة بالفعل وكل واحد من قسمي الخط متميز في ذاته عن الاخر~~ لكن قد عرض لهما عارض
باعتباره حصل بينهما اتحاد وذلك العارض هو تلك النقطة المشتركة فاذن الزاوية متقومة بالخطين من حيث
لهما اتحاد وبينا ان ذلك الاتحاد امر عرضي ومعلوم ان الامر الذاتي هو المقدم لان العارض عارض
لما هو ذاتي فاذن ليس الواجب ان يوضع اولا في الحد خط واحد ثم يجعل له اثنينية بالانعطاف
ولكن الاولى ان يوضع خطان ثم يجعل لهما وحدة الاتحاد فظاهر ان قول من قال الزاوية المسطحة هي السطح
الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة اولى من قول من قال هو السطح الذي يحيط به خط واحد منعطف على

الا اذا كان [illegible] / لا يكون ذا عمق الا حق / ٢ والجسم ذو طول وعرض حق

٣ واحدة ق

الوضع ولقائل ان يقول السنا جعلتم الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع توجب تصورها
تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب التي بين اطراف المربع التي لا تعقل
الا بعد تعقل اطراف السطح التي لا يعقل الا بعد تعقل السطح فاذن تعقل هيئة التربيع يتوقف على
تعقل هيئة من الامور فكيف يكون داخلا في الكيف واما قولكم الوضع ما يحصل بسبب نسبة الاجزاء
والشكل انما يحصل بسبب نسبة الاطراف والاطراف ليست باجزاء فنقول اذا قلنا الوضع هو
الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب الامور المتباينة الجهة التي هي فيه دخل فيه الشكل لان الامور المتباينة
الجهة التي في الجسم قد يكون اجزاء الجسم وقد يكون اطرافه فعلى هذا الهيئة الحاصلة بسبب الحد داخلة
في الوضع وقولنا الوضع هو الذي يتوقف على حصول النسب بين اجزاء الشيء وبين امور خارجة عنها فقيل
كلما يتوقف تحققه على حصول النسبة بين اجزاء الشيء وبين اطرافه فذلك من الوضع ثم هو على قسمين
ما يكفي في تحققه النسب التي بين اجزائه وذلك مثل التربيع والتثليث ومنها لا بد مع ذلك من
النسب التي بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها وذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر ان الاقرب
ان يكون الشكل من مقولة الوضع

الفصل الثالث

في تعديد المذاهب في الزاوية منهم
من قال انها من الكم لقبولها المساواة [3] والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل
زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف
مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ان الزاوية تبطل بالتضعيف فلان القائمة اذا
ضعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقة الزاوية والحادة اذا ضعفت مرات لا تبقى حقيقتها فثبت
ان الزاوية تبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس
ذلك بسبب موضوعها الذي هو كم فاذن ذلك لذاتها فهي كيف واما قبولها للمساواة فبسبب موضوعها
الذي هو الكم كما ان الاشكال تقبل ذلك بسبب موضوعاتها التي هي كم فاذن ذلك لذاتها فهي
كيف ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون المشابهة مقولة عليها ولكن لا بالذات ولا بسبب محلها
كما ابطلوه بل بسبب كيفية حالة فيه فان الشكل يوصف بالوصف يوصف محله فقد يوصف بالوصف ايضا
بوصف صفته وهم ما ابطلوا ذلك ومنهم من قال هي من الاضافة لان اقليدس حدها بانها ميل
تماس خطين واعلم ان هذا الحد باطل لان كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس
كذلك ولان التماس محمول بالشركة على الخطين والزاوية ليست كذلك ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة
مقدار متوسط بين الخط والسطح لان السطح هو ان يحدث بحركة الخط الى جهة منافية لجهة امتداده بعدا فو ولما يكن

[3] واللامساواة ق

لما

كذلك اذا تحرك الخط بحركة لم تماثل اذا فرضت احدى نقطتيه ساكنة والاخرى متحركة لم يكن السطح تاما والزاوية المجسمة مقدار
متوسط بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح في جهة امتداديه فاذا فرض احد طرفيه ساكنا
لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان هذا الانسان قد جهل ماهية السطح والجسم فظن ان السطح لا يكون ذا عرض الا اذا كان
اذا كان مما طابعه ودسته ولم يعرف معنى قول الاوائل السطح ذو طول وعرض [2] وعمق وقد عرفت تحقيق
ذلك في باب الكم واما الجاعلون لها من الكم فتارة يرسمونها بانها سطح او جسم ينتهي الى نقطة وهذا فيه
نظر لان السطح لا ينتهي بالذات الى النقطة فان نهايته هي الخط وان اراد به انه ينتهي الى الخط المنتهي الى
النقطة فلا بد فيه من اضمار من الزيادة وصرح بعضهم بها فقال انها سطح يحيط به خطان اثنان بالفعل
ينتهيان الى نهاية واحدة وربما قيل سطح يحيط به نهايتان تتماسان وربما قيل سطح يحيط به نهايتان ينتهيان
الى نهاية [2] ثم قيل ان هذه الرسوم لا تميز الزاوية عن الشكل فان الشكل ينتهي في زواياه الى النقطة وليس لاحد
ان يقول انتهاء الشكل الى النقطة بسبب زواياه فذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات لانا نقول لا شك
ان الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية فهب ان ذلك بسبب الزاوية حتى تكون هذه الخاصية محمولة
على الزاوية اولا وعلى الشكل ثانيا ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين فيها فلا بد من فصل يميز
احدهما عن الاخر على ان الحق انه ليس انتهاء المثلث الى النقطة بسبب كونه ذا زاوية بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه
الى النقطة فاولا انه منته الى النقطة ثم هو ذو زاوية وايضا فلان هذا الحد يتناول الزاوية المجسمة لانها لا تنتهي الى
نقطة بل الى خط وقال بعضهم الزاوية سطح يحيط به خط واحد منعطف على نقطة واحدة والفرق بين هذا وبين ما
ذكرناه اولا من ان السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة واحدة هو ان الاول مشعر بان قائله
اعتقد ان الخطين المحيطين بالزاوية خط واحد وذلك باطل لان كونه منعطفا على نقطة لا يتحقق الا اذا كانت
النقطة موجودة بالفعل واذا كانت النقطة حاصلة بالفعل وكل واحد من الخطين متميز في ذاته عن الاخر هو
بحاله لو لم يعرض انفصالها او تماسهما على تلك النقطة لم يكن لاحدهما بالاخر تعلق وكان الخطان اثنين بالفعل
~~واذا كانت النقطة حاصلة بالفعل وكل واحد من الخطين متميز في ذاته عن الاخر~~ لكن قد عرض لهما عارض
باعتباره حصل بينهما اتحاد وذلك العارض هو تلك النقطة المشتركة فاذن الزاوية متعلقة بالخطين من حيث
لهما اتحاد وبينا ان ذلك الاتحاد امر عرضي ومعلوم ان الامر الذاتي هو المقدم لان العارض عارض
لما هو ذاتي فاذن ليس الواجب ان يوضع اولا الخط واحدا ثم يجعل له اثنينية بالانعطاف
ولكن الاولى ان يوضع خطان ثم يجعل لهما وحدة فظاهر ان قول من قال الزاوية المسطحة هي السطح
الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة اولى من قول من قال هو السطح الذي يحيط به خط واحد منعطف على

الا اذا كان محاطا بحدود اربعة لا يكون ذا عمق الا حق

[2] والجسم ذو طول وعرض حق

[2] واحدة ق

على نقطة **الفصل الرابع** في القول المحقق في الزاوية من الظاهر انه لا يمكن تصور الزاوية
الا اذا اعتبر المقدار متحددا بين حدين يلتقيان بحد اما المسطحة فهي السطح المتحدد بخطين يلتقيان بنقطة
بخط والمجسمة فهي الجسم المتحدد بسطحين يلتقيان بخط فلنتكلم
في المسطحة فنقول الشيء الذي يحيط به الخطان المتلاقيان في المسطحات اما ان يكون قد يحيط معهما حد غيرهما او
لا يحيط فان لم يحط معهما ثالث فلا يخلوا اما ان يكون خطاه يلتقيان عند حد مشترك لهما اجزاء او لا يلتقيان
بل يذهبان الى غير النهاية فان التقيا فيكون ذلك كمال الخطين المحيطين بقطعة دائرة او شكل هلالي او شكل اهليلجي
ثم ان هذا القسم سواء لم يوجد الحد الثالث او ان وجد ولكن لم يلتفت اليه بل اعتبر تحدده بحدين فقط
فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الزاوية واما المتحدد بحد ثالث فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار
الشكل وبالجملة اعتبار تحدد السطح بحدين فقط هو الزاوية واعتبار تحدده باكثر من حدين فهو الشكل
ولا ان الشكل حقيقة ملتئمة من السطح والحدود وهيئة احاطة الحدود وكذلك الزاوية المسطحة
حقيقتها ملتئمة من السطح والخطين المتلاقيين على حد واحد وهيئة احاطة الخطين بذلك السطح و
كما ان المقدار والشكل كمية فكذلك السطح الذي احاط بخطين متلاقيين بحد واحد كمية وكما ان المهندس
يعني بالشكل المشكل فكذلك يعني بالزاوية المقدار ذا الزاوية وكذلك يجعلون الزاوية منقسمة
ومساوية وعظيمة وصغيرة وكما ان هيئة احاطة الحدود بالسطح هناك هي الكيف او الوضع فكذلك
هيئة احاطة الحدين بالسطح كيف او وضع وتحقيق الحق من المذهبين كما ذكرنا في الشكل فلا نعيد للتطويل
الفصل الخامس في اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط انا قد اثبتنا الكرة وبينا عليها
اثبات محكم لانا اذا اخذنا نصف دائرة ثم تخيلنا محوره ثابتا وتخيلنا حركة ذلك القوس حول
ذلك المحور الى ان يعود الى الموضع الذي بدأ منه فانه تحدث من تلك الحركة كرة وان تخيلنا حركة الاعظم
من النصف على محوره ثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فهي المفلطح وان تخيلنا حركة الاصغر من النصف
على محوره فهي البيضي واما الاسطوانة فبان تتحرك الدائرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه
مركز تلك الدائرة لزوما على الاستقامة والمخروط فبان يثبت المثلث القائم الزاوية ثم يتحرك احد
ضلعي القائمة حركة تحفظ بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة دائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة
واما الكلام في اثبات سائر الاشكال المذكورة في الهندسة **الفصل السادس** في ان الاشكال
لا منافاة فيها قد عرفت ان السطح المحدب يستحيل ان يصير مستويا والمستوي يستحيل ان يصير مقعرا او محدبا
وعرفت ان محل من الاعراض هو نفس السطح فاذن الموصوف باحدهما يمتنع اتصافه بالاخر

فليس لها محل مشترك فلا تضاد بينهما اصلا واما انها لا يقبل الاشتداد والضعف فلا وفيه ظاهر
ويسقط بهذا ظن من اعتقد ان في الامور السماوية تضادا لاجل ما فيها من التغير والتعقيب لان موضوعها
ليس الا متغايران يمتنع اتصاف احدهما بما اتصف به الاخر فلا يكون تضاد اصلا **الباب
الثالث في الخلقة وخواص الاعداد وفيه فصلان الفصل الاول** في الخلقة نقول ان يقول الخلقة عبارة
عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية
على حدة بلغت الانواع الى حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فنقول ان الشكل اذا
قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة والحسن والقبح
اي حصلا من الشكل وحده او اللون وحده غير الحسن والقبح الاولين فلما حصل للمجتمع من اللون والشكل
فاحتمل لم يحصل لواحد منهما عرفنا حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم جعلنا الخلقة كيفية مفردة **الفصل الثاني**
في خواص الاعداد الكلام في رسومها التي بالصنائع الجزئية مثل الارثماطيقي والذي نورده ههنا
لعمران الاول ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة
بالنوعية فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما يدخل فيهما اذ لا اولوية لبعضها على
البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد
الكثير لا نعرف فرديته او زوجيته الا بالتامل والنظر فعرفنا انه ليس ولا واحد منهما ذاتيا لما تحتهما الثاني
ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية
اللاانقسام وهو امر عدمي وعلى تقدير ان تكون الفردية كيفية ثبوتية باعتبارها تمتنع من قبول الانقسام
لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة من الانقسام فان الناس يحملون
الثلاثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي وبالله التوفيق وهذا
اخر الكلام في مقولة الكيف وانواعه والحمد لله رب العالمين **الفن الثالث في بقية المقولات
وفيه بابان الباب الاول في المضاف وفيه خمسة عشر فصلا الفصل الاول**
في ابتداء الكلام في المضاف اعلم ان المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت الاضافة له وقد
يراد به نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الاول فهو خارج عن غرضنا
واما الاعتبار الثاني فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان
الوقوف في اول الامر على المركبات اسهل من تحليل بسائطها وتمييز بعضها عن البعض لا جرم
ان الحكماء يتكلمون في هذا الباب اولا في المضافات وثانيا في نفس الاضافات فنقول المضاف

هو الذي يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الاسم يندرج فيه الاضافات والمضافات
معا والمعنى بكون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان تكون الماهية يحتاج تعقلها الى تعقل شيء خارج
عنه لا كيف كان فان للملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها مع ان ماهيات الملزومات
غير معقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي اول الموضوعات والملزومات
مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللوازم وامتناع كون المضاف كذلك بل ان يكون المعقول
المحتاج الى تعقل غيره لا يتصور في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه مثل الاخ
فان ثبوت الاخوة لاحد الاخوين لا يتصور في الوجود والذهن الا لكون الاخوة للاخر كذلك
فان الاخوة هي اعتبار الشخص من حيث ان لها هو بعينه الصفة واما الفرق بين الاضافة والنسبة
فقد ذكرناه عند الكلام في عدد المقولات واذ قد ذكرنا رسم المضاف فلنذكر اقسامه فنقول ان
المضافين اما ان يكون اسم كل واحد منهما دالا بالتضمن على ما هو من الاضافة واما ان يكون احد المضافين
اسمه يدل بالتضمن على ما هو من الاضافة واما المضاف الآخر فلا يكون كذلك فاما ما يكون اسم كل واحد
من المضافين غير دال على ما هو من الاضافة فهو خارج عن هذا الباب لان كل واحد من الاسمين يكون
غير دال على الاضافة ولا على ذي الاضافة والقسم الاول مثل لفظي الاب والابن فان لفظ الاب
دال على شيء له الابوة فيكون دالا على الابوة بالتضمن وكذلك لفظ الابن واما القسم الثاني فهو
قسمين لان الدال بالتضمن على ما هو من الاضافة اما ان يكون هو اسم المضاف او اسم المضاف اليه مثال الاول
الجناح فانه مضاف الى ذي الجناح ولفظ الجناح دال على الاضافة الى ذي الجناح واما ذو الجناح
فانما يدل على ما هو من الاضافة لفظة ذو ومثال الثاني العالم فانه هو المضاف اليه العلم ولفظ العالم دال
بالتضمن على ذلك فاما العلم وهو المضاف فانما يدل على ما هو من الاضافة بحرف يقترن به وهو اللام في قولك
العلم علم للعالم **الفصل الثاني** في خواص المضافين وهي اثنان فالاولى انهما متكافئان في لزوم الوجود بالقوة
او بالفعل في الذهن او في الخارج وفي العدم ايضا فان الابوة ملازمة للبنوة وكذلك الاخوة للاخوة
واذا عدم احدهما الاخر فان قيل المتقدم بالزمان معقول بالقياس الى المتأخر فلا بد ان يكون بينهما اضافة
بالفعل مع انهما لا يوجدان معا وايضا فانا نعلم ان القيامة ستكون فبينهما اضافة بالفعل مع ان القيامة
معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول فقال اما التقدم والتأخر فهما يعتبران من وجهين
الاول بحسب الذهن مطلقا وهو بان يحضر الذهن الزمانين معا فيجد احدهما متقدما والاخر متأخرا فلذلك
قد حصلا حقيقة في الذهن والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا

٢ بالتضمن م

٢ عدم ق

توجد

فموجود من الآخر فانه ليس هو بموجود ولكن ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوب وجوده اذا الكونه متأخرا وهذا
الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم فاذا وجد المتأخر فانه موجود في
الذهن حينئذ ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد وهذا ايضا
امر موجود مع الزمان الثاني فاما نسبة المتأخر الى المتقدم على وجه اخر غير ما ذكرناه فلا وجود له
في الامور لكن في الذهن فاعلم ان الاعتبار الاول هو الصحيح وهو تصريح بان اضافة التقدم والتأخر
لا وجود لهما الا في الذهن واما الاعتبار الثاني فمعقوله ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فالموجود من الآخر
انه ليس هو بموجود ويمكن ان يوجد فيتعقل انه يوهم انه اذا لم يكن موجودا فلا وجوده ووجود ذلك
ظاهر الاستحالة فان الذي لا وجود له لو كان موجودا لكان الشيء نقيض نقيضه وذلك محال لا يلتزمه العقل فاذا
كان جزء من اجزاء الزمان موجودا ولم يكن الجزء الآخر موجودا فلا وجود الجزء الاخر فليس له وجود
حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية وايضا فبتقدير ان يكون لا وجود الجزء المستقبل امرا وجوديا
بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فعلمنا ان بين الاضافة
محالا وجود لها في الاعيان اصلا بل في الاذهان على الوجه الذي ذكره في الجواب الاول واما العلم
المتعلق بان القيامة ستكون فهو علم بحكم من احكام القيامة وهو صفة لها ستكون وهي الصفة حاضرة
في الذهن وحضورها في الذهن لا يكون الا حال كونها معدومة في الاعيان فاذن المعلوم حاضر
مع العلم فهذا هو الكلام في بيان تلازم الاضافيين واما موضوعا الاضافيين فعلى ثلاثة اضرب
ا فقد يكونان بحيث يصح وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر كالمالك والمملوك فانه يصح وجود ذات
المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ب ومنها ما يصح وجود احدهما
دون الاخر ولا يصح وجود الاخر دونه كالمعلوم والمحسوس فانه يصح وجود ذات كل واحد منهما
مع عدم العلم والحس ولا يصح وجود ذات العلم والحس مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ج
ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الاخر كالمعلول والعلة الذي لا يكون اعم من علته الثانية وجوب
انعكاس كل واحد من المضافين على الاخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل واحد منهما الى
صاحبه من حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب اب الابن ويقال للابن ابن الاب والعبد
عبد المولى والمولى مولى العبد واما اذا اضيف اليه لا من حيث هو مضاف اليه لم يجب هذا الانعكاس
في الاضافة مثلا اذا وقعت اضافة الاب الى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو انسان
فقيل الاب ابو انسان لم تنعكس الاضافة ولم يصر الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان

ما سبق ق

لكن بجزء ما يجري مستقبلا على لا وجود المستقبل ق

فالاول ٢

الثاني

الثالث

اشارة الى الاب وقد تصعب رعاية قانون الانعكاس في المضاف اذا لم يحصل منه مجرد الاضافة
والطريق فيه ان يجمع اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف اذا وضع ورفع غيره لبقيت الاضافة وان رفع
ووضع غيره ارتفعت الاضافة فهو الذي اليه الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فاذا رفعنا
الابن انه حيوان او انسان او ناطق او ما شئت من الاوصاف واستبقيت كونه ابنا لبقيت اضافة الاب
اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت من الاوصاف كلها لم تبق الاضافة فعلمت بهذا ان المتعادل
الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن وهما اللذان ينعكس احدهما على الآخر ثم اعلم ان هذا الانعكاس
منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير
ومنه ما يحتاج الى ذلك فاما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين وهو كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى
للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا العلم علم بالعلوم والعالم عالم بالعلم **الفصل الثالث** في تحقيق الكلام
في الاضافة التي هي المقولة ورسمها انها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة وبيان ذلك انا اذا رسمنا
المضاف بانه الذي يكون ماهيته مقولة بالقياس الى غيره ثم ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون لها
ماهية وراء معنى المقولية وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له وراء ذلك
ماهية اخرى هي كونه ذاتا او شيئا آخر والآخر ان لا يكون لها ماهية وراء معنى المقولية كالابوة فانه
ليس له ماهية الا معنى المقولية واذا عرفت ذلك ثبت ان الرسم الاول ذكرناه هو تعريف للمضاف الحقيقي
والمضاف الذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون ذلك قولنا الشيء بعينه واذا عرفت ذلك فنقول انا
لم نجعل المقولة هي المضاف العام لان مفهومه انه شيء ما له اضافة كما ان الابيض شيء ما له بياض ولو جعلنا
المشتق اسما من الاوامر مقولة لصارت المقولات غير متناهية فلهذا لم يجعل المضاف المطلق مقولة
بل هو جعل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا مقولة فان قيل الاضافة شيء معقول ماهيته بالقياس
الى الغير فيجب ايضا ان لا يجعلوها مقولة فنقول الفرق بينهما ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها
تخصص الا بكونها مضافة واما الشيئية المحمولة على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر
وهو كونه جوهرا او كما او غير ذلك ثم لحقه بعد ذلك التخصيص بالاضافة واذ قد ذكرنا حقيقة الاضافة التي
هي المقولة فلنتكلم في وجودها اولا ثم في احكامها ثانيا **الفصل الرابع** في ان الاضافة هل لها
وجود في الاعيان ام لا من الناس من زعم انها غير موجودة في الاعيان بل هي من الاعتبارات
الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور حجة الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم
التسلسل لان تلك الاضافات تكون موجودة في محل فكونها في المحل غير كونها اضافة لان الابوة مثلا اذا

اذا كانت موجودة في الاعيان كانت في محل ومفهوم كونها في محل غير المفهوم من الابوة فتكون تلك الاضافة
عارضة للابوة والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل اجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان يرجع في حل هذه
الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان
يكون بحسب ماهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس
الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف
بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع
فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف
لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا
مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته فهذا ما قاله الشيخ واعترض بعضهم على هذا الجواب فقال كان
هذا الكلام ردا على من يقول والمضاف الذي هو المقولة يكون مضافا باضافة اخرى والالزام الشبهة ليس من
هذا الوجه بل من وجه آخر وهو ان الابوة مثلا من حيث هي ابوة ماهية تعقل بالقياس الى الابن ثم
انها عارضة لموضوع هو الاب فعروضها للاب ليس هو نفس كونها ابوة لان الابوة اضافة بالقياس
الى البنوة وعروض الابوة لذاته اضافة بالقياس الى المحل الذي هو الاب فاذا عروض الابوة
حالة زائدة عليها عارضة لها ويلزم منه التسلسل الى ما لا نهاية له فهذا الاعتراض غير متوجه لان غايته بيان ان
الابوة موصوفة باضافة اخرى وهي العروض لا بد له من اضافة اخرى وذلك لان الامر المعقول بالقياس
الى الغير ان كان له مفهوم آخر وراء تلك المقولية لزم الحكم بالتغاير وان لم يكن له مفهوم وراء تلك المقولية
امتنع الحكم بالتغاير فيهنا لما رأينا الابوة عارضة للموضوع وكان مفهوم الابوة غير العروض للموضوع لا جرم
حكمنا بتغايرهما ولعترفنا بان الابوة عرضت لها اضافة وهي كونها عارضة للموضوع فاما العروض
للموضوع فليس لها مفهوم وراء ذلك فلا يلزم ان
يلزم ان يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل يكون ذلك العروض للموضوع عارضا
للموضوع لذاته ونفسه لا لغيره فانه دفع التسلسل الحجة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لكان
تقدم الزمان المتقدم على الزمان الآخر وصفا ثبوتيا ولو كان ثابتا لكان الموصوف ثابتا لكان الزمان المتقدم
ثابتا مع الزمان الآخر والتالي محال فالمقدم محال واجيب عنه ان من الاضافات ما هو غير موجودة في الاعيان

فلم يلزم ان لا يكون سائرها موجودة الحجة الثالثة ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر
الموجودات في الوجود وتتميز عنها بخصوصيتها ولا شك انه ما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة
في الاعيان فيكون ذلك التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد هو نفس الاضافة فاذا
لا توجد الاضافة الا اذا وجدت الاضافة قبلها فيكون حدوث الاضافة الواحدة مشروطا بما لا نهاية له
من امثاله وذلك محال الحجة الرابعة ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا
فان كان مضافا فكل موجود مضاف هذا خلف وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة في الاعيان
فهي لا يكون مضافة من حيث انها تكون موجودة والمضاف من حيث انه مضاف غير موجود وهو المحال
الحجة الخامسة لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث لان له مع كل حادث
اضافة بانه موجود معه وتلك الاضافة ما كانت حاصلة قبل ذلك وتزول بعد ذلك الوقت فيجب ان يكون
الباري تعالى محلا للحوادث وذلك شنيع واما الذين يقولون باثبات الاضافات احتجوا عليها بانا نعلم ان السماء
فوق الارض فهذه الفوقية اما ان يكون بمجرد عمل العقل او له في الخارج اعتبار والاول باطل لان كل ما لم
يكن في الخارج اعتبار لم يدخل فيه الصدق والكذب فان قائلا لو قال انا اوقن الخمسة زوجا لم يجب
تكذيبه لانه اخبر عن عمل العقل لا عن الشيء نفسه فكذلك هاهنا كون السماء فوق الارض ان كان شيئا
بحسب العقل لم يكن بين القضية واجبة الصدق ولا ضدها واجب التكذيب وبطلان التالي
يدل على ان السماء فوق الارض ليس بمجرد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت وهكذا القول في كون
زيد ابا لعمرو وكذلك سائر الاضافات فان قيل ان ذلك يوجب ان يكون كون الامس متقدما على
اليوم وصفا ثبوتيا في الخارج مع ان ذلك قد بطل بالدليل المذكور فنقول المتقدم والمتاخر متغايران
بين المعقول الماخوذ من الموجود الحاضر والمعقول الذي ليس ماخوذا من الموجود الحاضر واما قبل ذلك
فلا يكون الشيء نفسه متقدما فكيف يتقدم على شيء لا يكون موجودا فما كان من المضافات على هذا السبيل فانما اضافتها
في العقل وحده ولا تكون موجودة في الاعيان بخلاف كون السماء
فوق الارض فان السماء والارض لما كانتا موجودتين كانت فوقية احدهما للاخر وصفا ثابتا لا يتوقف
على اعتبار المعتبر واما ادلة النفاة فليست في غاية القوة فيما نظروا بالله التوفيق **الفصل
الخامس** في كيفية تحصيل الاضافة فان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا
للاشياء وتخصصها بتخصص هذا اللحوق وذلك يفهم على وجهين احدهما ان يوخذ اللحوق والاضافة
معا وذلك ليس هو المقولة بل هو مركب والاخر ان يوخذ الاضافة مقرونا بها النحو من ذلك اللحوق

٢ وانا ق

التي من الفعل ويوخذان جميعا كما ربي واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان المشابهة مثلا الموافقة
في حسب الكيفية في الكيف الموافق فالكيف الموافق ليس هو اضافة بل شيء ذو اضافة واما الموافقة
المنسوبة الى الكيفية فهي نوع من المضاف وكذلك القول في المساواة والمحاذاة واعلم ان الاضافة
اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر محصلة وان كانت في احد الطرفين
مطلقة كانت في الطرف الاخر مطلقة مثاله انا اذا اخذنا اولا ضعفا عدديا على الاطلاق فهو
بازاء النصف العددي على الاطلاق فاذا حصلنا العدد الذي هو الضعف حتى صار الضعف
محصلا صار ما بازائه الاخر هو النصف محصلا فانه اذا حصل الشيء الذي هو الضعف حصل
الشيء الذي لا محالة هذا ضعفه فظهر من هذا ان احد المضافين يعرف الاخر ولكن ذلك انما يكون
اذا كان التحصيل تحصيلا للاضافة واما اذا كان تحصيلا الموضوع للاضافة فلم يلزم ان يحصل المضاف
المقابل له مثاله اذا كانت الرأسية اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الرأس
فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث هو جوهر حتى صار هذا الرأس فهذا الرأس انما دخل في موضوع
الاضافة لا نفس الاضافة فلا جرم لا يلزم من العلم بهذا الرأس العلم بالشخص المعين الذي هو ذو الرأس
الفصل السادس في ان الاضافة كيف يكون تحصيلها النوعي وتحصيلها الصنفي وتحصيلها الشخصي
اما التحصيل النوعي فهو مثل المساواة فانك لو توهمت فيما بدل الكمية كيفية لم تجد للمساواة
وجودا واما التحصيل الصنفي فهو ان تحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارضا غريبا
لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة فذلك لا ينوع الاضافة بل ربما صنفها كابوة الرجل
العادل وابوة الرجل الجائر فانهما يختلفان في احوال ولكن خارجة عن الماهية فان الرجل العادل
لو توهمته غير عادل لم يخل بذلك المعنى الذي هو الابوة واما التحصيل الشخصي فكابوة هذا وبنوة
ذلك بل كالجوار الذي لكل واحد من الجارين واعلم ان لكل واحد من المضافين يقوم
به اضافة غير التي قامت بالاخر وذلك مما حققناه بالبرهان حيث بينا استحالة قيام العرض الواحد
بالمحلين **الفصل السابع** في تقسيم الاضافة وذلك من وجوه الاول انها منها ما هو مختلف الطرفين
ومنها ما هو متفق والمختلف كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي
والمماس وغيرهما ثم ان المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون
محدودا الا انه مبني على محدود كالكثير بالاضعاف والكل والجزء منه وما ليس بمحدود ولا مبني على
المحدود مثل الزائد والناقص الثاني ان المضافين اما ان يكونا شيئين لا يحتاجان في عروض الاضافة

٢ يحوق ق للحوق م
٢ عرف بتحصيل ق
٢ تحصيله م
٢ صنفها ق

لها الى التضايف بعينه او في حقيقة مثل المتيامن والمتياسر فانه ليس في المتيامن صفة حقيقية لاجلها صار متيامناً وكذلك المتياسر واما ان يكون في كل واحد منهما صفة حقيقية لاجلها صار مضافاً الى الآخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبدأ الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقاً لعاشقه واما ان تكون هي الصفة موجودة في احد الجانبين دون الآخر مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافاً الى الآخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر صار به مضافاً

الثالث قال الشيخ يكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم فهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط

الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها اما في الجوهر فكالاب والابن وفي الكم المتصل كالعظيم والصغير والمنفصل كالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصاباً وانحناءً وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخناً وتقطعاً

الفصل الثامن

في ان الاضافة هل تقبل التضاد ام لا ذكر الشيخ في باب الكم عند اشتغاله ببيان ان العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بان التضاد لا يعرض للاضافات وبين ذلك من وجهين الاول ان ~~المتضاد من حيث هو تضاد من باب المضاف~~ تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف لانا نجد طبايع الاضداد لا تتضايف ونجد في الاضافات ما لا يتضاد كالجوار والجار ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلان التضاد من حيث هو تضاد متضايف فيجب ان يكون الشيء الذي به المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا توجد الا في موضوعات غير متضايفة الثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان تعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلاً بتلك الموضوعية ثم قال في باب الاضافة ان المضاف تعرض لها ما تعرض لمقولته ولما كانت الصغيرة تعرض للكم ولكن لا مضادة للكم لم تعرض للصغيرة مضادة ولما كانت اضافة الفضيلة بالرذيلة في الكيف وفي الكيف تضاد جاز ان تعرض لبعض الاضافة تضاد وكذلك الحرارة كان ضد البارد كان الاحر ضداً للابرد ثم ان بعض المتأخرين ظن ان بين هذين الكلامين تناقضاً وليس الامر كذلك

فان الاضافة لما كانت ماهيتها غير مستقلة بنفسها بل كانت تابعة للمضاف وجب ان يكون في هذا الحكم تابعاً ايضاً فان كانت معروضاتها متضادة وجب ان يكون هي ايضاً متضادة اذ لو لم يلزم من تضاد معروضاتها تضادها لكانت الاضافات مستقلة بانفسها وغير تابعة لمعروضاتها فلهذا حكمنا بان الاحر يجب ان يكون ضداً للابرد واما اذا كانت معروضاتها غير متضادة امتنع عروض التضاد لها اذ لو عرض التضاد لها دون معروضاتها لكانت مستقلة بانفسها ولهذا حكمنا بان العظيم لا يضاد الصغير فثبت ان الكلام انما يسلم عن التناقض اذا قيل على هذا الوجه فيظن بذلك كونه متناقضاً بل الشيخ الملقي القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالاً الا انها لا تتضاد تبعاً

الفصل التاسع

في ان الاضافة قابلة للاشد والانقص الحكم في هذا الموضع كالحكم في التضاد فان كانت معروضات الاضافة قابلة للاشد والانقص كانت الاضافة قابلة لذلك على سبيل التبعية والا فلا ثم من الناس من ظن ان الكيفية لما كانت قابلة للاشد والاضعف كانت الشبيهة قابلة لذلك على ~~سبيل التبعية~~

فنقول ان غير المساوي لا يكون اشد واضعف ولكن قد يكون اقرب وابعد فان العشرة ابعد في المساواة للثلاثة من الستة والسبب في الامرين ما عرفت من ان الكم يكون قابلاً للاشد والاضعف وان كان قابلاً للاقل والاكثر فعلى هذا يكون غير مساو اقرب من غير مساو اخر فاما ان كونه غير مساو فلا يقبل الزيادة والنقصان واذ قد فرغنا عن الامور الكلية للاضافة فلنذكر احكام اقسامها

الفصل العاشر

في تفسير التتالي والتماس والتداخل والالتصاق والاتصال والمتساويان هما اللذان ليس بينهما شيء من جنسهما وتلك الاشياء قد يكون متفقة النوع مثل بيت وبيت وقد يكون مختلفة بل من حيث جنسهما امر عام ذاتي كالجسمية او عرضي كالقيام صفاً او الشخوص حجماً والمتماسان هما اللذان طرفاهما معاً في الوضع اي في الاشارة ولا في المكان فان الاطراف لا تحصل في المكان ثم اذا انتقل لتماس كل واحد منهما طرف الآخر حتى ذاته بالاسر لم يكن ذلك مماسة بل مداخلة اذ ليست المداخلة الا ان تلقى كلية احد المتماسين كلية الآخر حتى ان فضل احدهما لم يكن داخلاً ... وهذا هو حقيقة المتداخلين فاما كونهما في مكان واحد فذلك لازم المداخلة لا انه ما هيتها واعلم ان في حقيقة المتماسين اشكالاً وهو ان الجسمين اذا تماسا بسطحيهما فالسطحان لا يخلو اما ان يكونا متلاقيين بالكلية او لا بالكلية فان كان لا بالكلية

فالسطحان كل واحد منهما يلاقي الآخر بأحد طرفيه دون الطرف الآخر فيلزم ان ينقسم السطح في عمقه فيكون السطح جسما لا سطحا هذا خلف ثم انه يحتاج الى سطح آخر ويلزم منه التسلسل واما ان يكون ملاقيا بالكلية فقد صار وضعهما واحدا فلا يخلوا اما ان يتميز احدهما من الآخر او لا يتميز فان تميز امتنع ان يكون ذلك التميز لماهيتهما او لشيء من لوازم الماهية لتساويهما فيها لاتحادهما في النوع واما بالعوارض فهو محال ايضا لان ذلك اما المحل والمكان او الوقت والزمان وليس احد السطحين مختصا بشيء من ذلك دون صاحبه وايضا فان الشيئين المتساويين في النوع المتحدين في الوضع لا يمكن ان يختص احدهما بشيء من العوارض دون صاحبه اذ ليس ثبوته لاحدهما اولى من ثبوته لصاحبه بعد تساويهما في القبول وجهات الاختصاص فاذا ليس بينهما امتياز اصلا فاذا تبطل الاثنينية فاذا يصير السطحان سطحا واحدا مشتركا بين الجسمين فاذا المتماسان ليس لهما طرفان بل طرف واحد فاذا المتماسان غير متماسين بل متصلين هذا خلف وهذا الاشكال بعينه قائم في تماس السطحين بالخطين وفي تماس الخطين بنقطتين والحق ان احد الحدين يلاقي الآخر بالكلية ويتميز احدهما من الآخر لا بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وهو كون احد السطحين نهاية لاحد الجسمين دون الآخر وهذا الامر كان حاصلا قبل التماس فيمتنع العارض عند التماس ويحصل به الامتياز واما التشافع فهو حال مماسة من حيث هو كذلك والظاهر ان مفهوم اللفظ لا يقتضي مشاركة الامور المتشافعة في النوع واما الالتصاق فهو كون الشيء مماسا لغيره بحيث ينتقل بانتقاله وتلك الملازمة اما لانطباق السطحين بحيث لا يكون احد طرفي الجسم اولى بالانفتاح من الطرف الآخر فحينئذ لا يرتفع والا لزم الخلاء او يكون انما يمتنع تزول صورة السطح عن استوائه الا الى تعقيب وتقعير والجسم لا يجيب الى ذلك والا لا ينفرز اجزاء من احدهما في الآخر اجزاء من الآخر وقد يحدث الالتصاق بين الجسمين لتوسط شيء غريب من شانه ان ينطبق جدا على كل واحد من السطحين لسيلانه ثم من شانه ان يجف ويتصلب كالغراء فيوجب لذلك التزام سطحي الجسمين بوساطته واما ~~الملتزم~~ فقد ذكرناه في باب الكم وبالله التوفيق **الفصل الحادي عشر** في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال على خمسة انحاء الاول المتقدم في الزمان فاما في الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم واما في المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم الثاني المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ معين ثم المراتب منها طبيعية كترتيب الانواع التي بعضها تحت بعض والاجناس التي بعضها فوق بعض ومنها وضعية كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب او الى الباب وكذلك المتقدم في المرتبة قد يكون طبيعيا كتقدم الجسم على الحيوان اذا ابتدأت من

او اتصال ح

الجوهر وكتقدم الحيوان عليه ان ابتدأت من الانسان وقد يكون وضعيا كتقدم الصف القريب من المحراب ان جعلت المحراب هو المبدأ او تقدم القريب من الباب ان جعلت الباب هو المبدأ الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر الرابع التقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الآخر الا وهو موجود ويوجد هو وليس الآخر موجودا وذلك كتقدم الواحد على الاثنين الخامس التقدم بالعلية وذلك كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانهما وان كانا معا في الزمان لكن العقل يقضي بان حركة الخاتم متوقفة على حركة اليد ومستفادة منها واما حركة اليد فهي غير مترتبة على حركة الخاتم واعلم انه لم توجد دلالة قاطعة على انحصار اقسام المتقدم والمتأخر في هذه الخمسة بل البحث لم يوصل الا الى هذه الاقسام ثم ان هذه الاقسام بأسرها مشتركة في امر واحد وهو ان المتقدم هو الذي لا يوجد للمتأخر المعنى المعتبر فيه التقدم الا وهو قد وجد للمتقدم فان قيل تقدم العلة على المعلول اما ان يكون لماهيتها او لنفس العلية والمعلولية او لمجموع الامرين اعني الماهية مع اعتبار العلية والمعلولية والاول باطل لان حركة اليد اذا اعتبرت من حيث انها حركة اليد واعتبرت حركة الخاتم من حيث انها حركة الخاتم لم يكن بينهما تقدم او تأخر ومعقول ان كل ماهية اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا متقدمة ولا متأخرة ولا مقارنة على ما عرفت في باب الماهية والثاني ايضا باطل لان العلية والمعلولية وصفان اضافيان فيكونان معا في الوجود فيستحيل ان يكون لاحدهما تقدم على الآخر وبهذا القول فيما اذا جعل التقدم باعتبار المؤثرية والمتأثرية لانهما وصفان اضافيان متكافئان واذا كانت الماهية من حيث هي غير متقدمة ولا من حيث انها علة متقدمة فامتنع ان يكون للمجموع تقدم فنقول انا لا نعني بهذا التأخر والتقدم الا احتياج احدهما الى الآخر في الوجود وتوقفه عليه الا ان هذا مخالف المشهور لانهم يعللون هذا التقدم بمعنى الحاجة فيقولون لما احتاجت حركة الخاتم الى حركة الاصبع وجب ان يكون حركة الاصبع متقدمة على حركة الخاتم وهذا مشعر بكون التقدم والتأخر معلولين للحاجة اما نحن فقد فسرنا التقدم والتأخر بنفس الحاجة فهذا ما عندي في هذا الموضع **الفصل الثاني عشر** في الكلي والجزئي الكلية وصف اضافي عارض للماهيات فالكلي قد يراد به موصوف هذا الوصف وقد يراد به مجرد الوصف وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا ههنا نفس ~~الاضافة~~ هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس قد يراد به موصوف هذا الوصف وهو الحيوان مثلا او غيره وقد يراد به نفس هذا الوصف الاضافي وقد يراد مجموع الامرين والاول يسمى الجنس الطبيعي والثاني يسمى الجنس المنطقي والثالث يسمى الجنس العقلي وهكذا القول في النوع والفصل والخاصة والعرض واذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس تحته انواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام لانها بحسب مفهوماتها من الاوصاف الاضافية

تلاق

العام تـ

والمركب منها ومن موضوعاتها بل نفس الاوصاف الاضافية ... ثم ان النوع بهذا المعنى بل متباينان تباين الخاص تحت علام واحد فان مجرد وصف الجنسية لا يصدق على مجرد وصف النوعية واذا قيل النوع مندرج تحت الجنس لم يعن به ان النوعية تحت الجنسية بل ان موضوع النوعية مندرج تحت موضوع الجنسية فاما مجرد معنى النوعية فقسيما داخلا تحت مجرد معنى الجنسية بل قسيما مباينا له مشاركا له في جنس واحد وهو الكلية ثم ان حمل الجنسية على الكلية حمل عارض على موضوعين وحمل الكلية على الجنسية حمل مقوم على متقوم فهذه اعتبارات دقيقة لا بد من التنبه لها فان بسبب الجهل بها يقع غلط كثير فان قيل الكلي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض الكلية لها وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت بنفسها لا بعينها المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر والكلي بالمعنى الاول والثاني والرابع موجود في الاعيان واما بالمعنى الثالث فغير موجود لما تبين في باب الوحدة والكثرة من ابطال القول بالمثل **الفصل الثالث عشر** في التام والمكتفي والناقص وفوق التمام التام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا ثم انه يقال على امور كثيرة الاول يقال للعدد الذي يكون اقل من الثلاثة انه تام لان الثلاثة ان كانت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والسبب فيه ان شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته فانه يوجد فرد ما مما ليس فيه ... بل انما يكون تاما في العشرة والسبعة فانه من حيث له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من حيث انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه ساير الاقسام وهي ان يوجد المبدأ والواسطة ولا يوجد المنتهى او بالعكس ثم من المحال ان يكون مبدأ اين في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه للعددين وكذلك القول في المنتهى واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها يكون جملتها في انها واسطة كثير واحد ثم لا يكون للكثير حد يوقف عليه فاذا حصول المبدأية والتوسط ونهاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة الثاني المقادير قد يقال انها تامة كما يقال فلان تام القامة اذا كانت تلك ايضا مقصودة لان المقادير لا تتوقف الا ... الثالث الكيفيات والقوى فيقال لها تامة مثل ان يقال ان كذا تام القوة وتام الحسن وتام الخير الرابع الحكمي ويريدون بالتام هو ان يكون بجميع كمالات الشيء حاصلة بالفعل وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره فان كان الشيء كذلك ... الكمالات بغيره فوق التمام لان منه الوجود الذي له وفضل عنه وجود غيره وليس في الوجود شيء كذلك الا واجب الوجود فاذا التام الذي هو فوق التمام واجب الوجود وحده واما المعقول

فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات معدومة في حد ذواتها واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفس الناطقة التي للسموات فانها ابدا في اكتساب الكمالات ولا يقصر كمالاتها بالكلية حاضرة كما ستعرف ذلك في موضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى غيره في الكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد **الفصل الرابع عشر** في الكل والجميع والفرق بينها وبين التمام هذه الالفاظ الثلاثة يكاد ان يكون متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بالكثرة بالقوة او بالفعل مثل كون الباري تعالى تاما واما التمام في المقدرات والمعدودات فهما متحدان في الموضوع والفرق انه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا عنه تام **الفصل الخامس عشر** في الفرق بين الكل والكلي وذلك من سبعة اوجه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الخارج واما الكلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني الكل يتقوم باجزائه والكلي لا يتقوم باجزائه الثالث الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تقوم في الجزء اما طبيعة الكلي ... فانها بعينها تقوم جزئية مثل الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلي يكون كليا لكل جزئي وحده لان الانسان محمول على الشخص الواحد السادس ان الكل اجزاؤه متناهية والكلي جزئياته غير متناهية جميعا وبالله التوفيق **الباب الثاني** في بقية المقولات وفيه تحته فصول **الفصل الاول** في الاين وفيه مباحث البحث الاول عن حقيقته وهي عبارة عن حصول الشيء في مكانه وزعم بعضهم انه ليس عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه بل عن امر وهيئة يتم بالنسبة الى المكان ضعيف لانا ولا فلان ذلك الامر والهيئة اما ان يكون امرا نسبيا واما ان لا يكون فان لم يكن امرا نسبيا فقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون نسبية فهي اما كيفيات واما كميات فيلزم ان يكون الاين اما كما واما كيفا وهو باطل واما ان كان امرا نسبيا فتلك النسبة ليست الا نسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وايضا فلان النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا اخر فلا بد وان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته البحث الثاني في اثبات ان الكون في المكان ليس هو الكون في الاعيان الذي هو الوجود وذلك من وجهين الاول ان الوجود وصف مشترك فيه الموجودات كلها كما بينا فلو كان حقيقة الوجود هو الكون في المكان لكانت الموجودات ... كلها كاينة في المكان والا لم يكن كذلك علمنا ان مفهوم الموجود مغاير لمفهوم الكون في المكان الثاني فان لو كان الكون في

وان يكون نشيا وعدا الى واحدا

المكان هو الوجود للمكان الكون في الزمان ايضا كذلك فاما الجسم منسوبا تارة الى الزمان وتارة
الى المكان او وجودين منسوبين اليهما لا يجوز ان يكونا وجوداً واحداً لان كل واحد منهما مقولة فلو
جعلنا هما موجودين وجوداً واحدا في الوجود بالعدد للكان مقولتها واحدة لا مقولتين اللهم الا ان
يجعل الوجود داخلا في مفهومهما ويكون لكل واحد منهما امر زائد على نفس الوجود وهو المعنى النسبي فيكون
الوجود جنسا لهما فيكون هو المقولة دونهما وقد ابطلناه وان كانا وجودين فيلزم ان يكون للشيء الواحد
وجودات كثيرة ثم اعترضوا عليه فقالوا هذا بناء على ان كل واحد من الكونين اعني في المكان وفي الزمان
معنى جنسي فلو كان الوجود داخلا في حقيقتهما لزم كون الوجود جنساً وهذا غير مسلم فانهما ليسا بجنسين
بل كل واحد منهما نفس الوجود عارض له الاضافة الى ما يضاف اليه فيكون وجود واحد بعينه منسوبا تارة
الى المكان وتارة الى الزمان وهذه النسبة لا يقترن به اقتران الفصول المقومة لطبائع الاجناس
بل اقتران العوارض فاذا الوجود الذي عرضت له النسبة الى المكان هو الذي عرضت له النسبة الى الزمان
فلا يلزم ان يكون للشيء الواحد وجودات كثيرة وليس يحتمل اكثر من هذا المباحث فان للمتمكن في ذاته وجوداً
وله نسبة الى المكان والمفهوم من وجوده غير المفهوم من كونه في المكان ومن كونه في الزمان واما هؤلاء
الذين اختلفوا في انه هل هو نفس الوجود في الاعيان ام لا فان عنوا به تلك النسبة فقد بينا المغايرة فان عنوا
به امراً آخر فمن حقهم ان يفيدوا بالقول الشارح حقيقته ثم يثبتوا انه زائد على الذات ام لا فاما قبل
ذلك فهو خبط لا يليق باهل العلم الخوض فيه المبحث الثالث في تقسيم الاين وذلك من وجهين
الاول ان منه ما هو حقيقي وهو كون الشيء في المكان الخاص به الذي لا يسعه غيره كالكون الى في الكوز ومنه
ما هو ثان غير حقيقي كما يقال فلان في البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولاً به بحيث يماس
ظاهره جميع الجوانب وابعد منه الدار والبلد بل الاقليم بل المعمورة بل الارض بل العالم الثاني
ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء والماء او فوق او تحت
ومنه شخصي كالكون بهذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي المبحث الرابع في ابطال قول من قال ان
لكل اين شخصي في مكان شخصي علة هي صفة قائمة بالمتمكن وذلك باطل لان تلك الصفة اما ان يمكن حصولها
في المتمكن عندما لا يكون المتمكن في المكان الحقيقي المعين او لا يمكن فان امكن لم يكن تلك الصفة علة
لذلك الحصول الشخصي في ذلك المكان المعين لما سنعرف ان العلة لا تنفك عن المعلول وان لم يمكن فحينئذ
يتوقف حصول تلك العلة في ذلك المتمكن على حصوله في ذلك المكان المعين فلو توقف حصوله في ذلك المكان المعين
على حصول تلك الصفة فيلزم الدور وهو محال المبحث الخامس في ان الاين يعرض له التضاد لا شك ان الكون

٢ سطوابها نحو

في المكان الذي عند المحيط هو مقابل الكون في المكان الذي عند المركز لانهما امران وجوديان
لا يجتمعان ويتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف المبحث السادس في كيفية قبوله
للاشد والانقص اعلم ان الاين لا يقبل الاشد والاضعف في جنسيته لانه يستحيل ان يكون حصول جسم
في مكانه اشد من حصول جسم آخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل التفاوت بل
انه يقبل الاشد في طبيعته نوعية لان الاثنين كليهما فوقان واحدهما اقرب الى الحد الفوقاني الذي
هو المحيط فهو اشد فوقية من الآخر وعند هذا يظهر ان الاشد والانقص لم يتطرق الى نفس الاين
اصلا بل الى اضافة عارضة له وهو كونه فوقاً او سفلاً **الفصل الثاني في المتى** انه عبارة عن كون
الشيء في الزمان او في طرفه فان كثيراً من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في الازمنة ويصح ان
يسأل عنها بمتى ثم ان منه ما هو زمان حقيقي وهو الذي يطابق كون الشيء ولا يفضل عليه ومنه ما هو زمان
غير حقيقي وهو مثل ما ذكرناه في الاين والفرق بين البابين ان الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه كثيرون
واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون بل كان لكل متمكن اين يخصه فكذلك لكل حادث
متى يخصه ولكن يكون مشتركا بينه وبين غيره **الفصل الثالث في الوضع** وهو هيئة تحصل للجسم
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض نسبة تختلف الاجزاء بها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف
مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وقد تكلمنا في تحقيق ذلك في باب الشكل بما
لا حاجة الى اعادته واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان احدها كون الشيء مشاراً اليه والنقطة
بهذا المعنى ذات وضع والوحدة لا تكون ذات وضع وثانيها كون الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو
مما يتصل به اتصالا ثابتاً وهو الذي ذكرناه في بيان ان الوضع المختص بالكميات هو منقول من الوضع
المختص بالمقولة واعلم ان الوضع مما يقع فيه التضاد لان وضع الانسان ورجلاه على الارض ورأسه
في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك ثم انهما معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد
ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وهو ايضاً قابل للاشد والاضعف لان الشيء قد يكون انكس من
غيره واما الكلام في كونه وجوده فلقائل ان يقول انه لو كان امراً موجوداً لاحتاج الى قيام محله الا عند
لزم قيام الوضع الواحد بالمحل فيما ذكرناه في عرضية العدد بعينه **الفصل الرابع في الملك**
وهو عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والتنعل والتختم فمنه
جزئي كهذا التسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عندها بها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه **الفصل
الخامس** في ان يفعل وان ينفعل اما ان يفعل فهو تأثير الشيء في غيره اثراً غير قار الذات فحاله ما دام يؤثر

٢ والانقص منه

٢ في الكم وقوم

٢ ونستكي كانتسلح منه

هو ان ينفعل وذلك مثل التسخن ما دام يتسخن والتقطيع ما دام يتقطع واما ان ينفعل دون الفعل والانفعال
لان الفعل والانفعال قد يقالان للحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه كما اذا قطع شيئاً وتحرك
فيقال هذا انقطع وكذلك يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقد يقال ان
شيئاً ما يتقطع ذلك ويحترق وقد يعرض فيما بين المقولتين التضاد فان التبيض ضد التسود كما
ان البياض ضد السواد ويعرض فيها الاشتداد والتنقص فان من الاسوداد الذي هو السلوك
هو اقرب الى الاسوداد الذي هو غاية السلوك من اسوداد آخر وكذلك قد يكون التبيض بعضه
الى الغاية من بعضه وهذا الاشتداد والتنقص ليس بالقياس الى السواد بل الى الاسوداد
الذي هو عبارة عن الحركة الى السواد ولا شك ان السلوك الى السواد غير السواد هذا خلاصة ما قالوه
في ما بين المقولتين وعندي ان تاثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات
القابل وذات المقبول فلنبين ذلك اولاً في التاثير فنقول ان تاثير الشيء في الشيء لو كان امراً ثبوتياً
لكان من جملة الامور التي لا تكون مستقلة بنفسها بل لا بد لوجودها من مؤثر آخر فيكون تاثير ذلك
المؤثر في ذلك التاثير زائداً عليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالاً فالمقصود
من الالزام حاصل وذلك لانا نقول اذا كان لا بد لكل مؤثر واثر واسطة من التاثير حتى لو
افترضت هناك امور غير متناهية بحيث يكون كل سابق منها علة للتالي فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور
متلاقية او لا يكون شيء منها متلاقية ونعني بالتلاقي ان يعرض مؤثر واثر لا يتخللها ثالث
فان كانت متلاقية فلا بد وجود امرين لا يتوسطهما شيء مع انه يكون احدهما مؤثراً والآخر اثراً فحينئذ
لا يكون تاثير ذلك المؤثر في ذلك الاثر زائداً على ذات المؤثر وذات الاثر فحينئذ لا يكون تاثير
الاول في الثاني زائداً عليهما ولا تاثير الثاني في الثالث ولا تاثير الثالث في الرابع فلا يكون
شيء من تاثيرات المؤثرات زائداً على ذات المؤثر وذات الاثر واما ان قيل بانه لا يوجد هناك امران
لا يتخللهما ثالث فالمعنى بهذا انه لا يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثراً في ذات شيء فيكون هناك
نفياً للمؤثرية فظهر مما قلنا ان المؤثرية لا يجوز ان يكون وصفاً ثبوتياً واما القابلية فلو كانت
وصفاً ثبوتياً لكانت الذات قابلة لتلك القابلية ويلزم منه التسلسل ويعود الكلام المذكور
فهذا البرهان قاطع على ان المؤثرية والمتاثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وقد سبق
في باب العلل انا اذا جعلنا المؤثرية وصفاً ثبوتياً يلزم منه نفي واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علواً
كبيراً فهذا آخر الكلام في المقولات ثم ان الكلام في العلل والمعلولات مناسب لمقولتي ان يفعل

والكلام

والكلام في الحركة مناسب لمقولة ان ينفعل فلا جرم اردنا ان نذكر عقيب الكلام في المقولات هذين الفصلين
الباقيين وبالله التوفيق **الفصل الاول** في العلل والمعلولات وفيه مقدمة واربعة اقسام وخاتمة
اما المقدمة ففي بيان حقيقة العلة واقسامها فقد سمعت ان ههنا علة صورية وهي جزء الشيء الذي يجب
عند حصوله الشيء وعلة مادية وهي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشيء بل امكان حصوله وعلة فاعلية
وهي الذي يكون سبباً لحصول شيء آخر وعلة غائية وهي التي لاجلها الشيء واذا اردنا ان نحد
العلة بحيث يشترك فيه هذه الاربع قلنا العلة ما يحتاج اليه الشيء في حقيقته او وجوده واما الشرائط فهي بالحقيقة
تعد بالحقيقة اجزاء العلة الفاعلية اذ الفاعلية فاعليتها لا تتم الا معها فان تمت دونها امتنع
توسطها والذي ذكره الشيخ في الحد وان العلة كل ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجودها
بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل فهو بالحقيقة لا يتناول الا
العلة الفاعلية فان تكلفنا حتى ادخلنا العلة الغائية والصورية فالعلة المادية على كل حال
خارجة فاما بيان الحصر فان نقول ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءاً له او لا يكون فان
كان فاما ان يكون يجب عند حصوله حصول الشيء واما ان لا يجب فالاول هو الصورة لان صورة
الشيء اذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه والثاني هو المادة لان جزء الشيء اذا وجد عند عدم الشيء فهو لا له
قابل لتحقق تلك الماهية اما وحدها او مع غيره فان قيل يجب ان الصورة المختصة بمادة معينة
مثل الانسانية والفرسية متى حصلت بالفعل حصل ما هي صورة له لكن الصورة التي لا تختص
بمادة معينة مثل الاستدارة والانحناء متى وجدت لا يجب بالفعل حصول شيء ما هي صورة
له مثل صورة السيف فانها ان وجدت في الخشب لم يكن حاصلاً لاجل تلك الصورة الا باشتراك
الاسم فنقول يجب ان حصول نوع ذلك الشكل لا يوجب حصول نوع السيف لكن حصول
تلك الصورة الشخصية الموجودة في السيف يوجب حصول ذلك السيف وحصول تلك
الحديدية التي هي ملة لتلك الصورة لا يوجب ذلك السيف فاستقام من هذا الوجه قولنا ان
الصورة هي الجزء الذي يكون وجوده سبباً لوجود الشيء ويجب ان يعلم ان الصورة حيث اعم
من الصورة التي بل يتناول تلك الاوضاع اذا جعلت اجزاء الحقيقة مثل الباء من للامئي
واما ما لا يكون جزءاً من الشيء فاما ان يكون علتها من حيث وجودها في الذهن او لا يكون من هذا
الاعتبار فالاول هو العلة الغائية والثاني هو العلة الفاعلية ثم ان العلة الفاعلية اما ان يكون
فعلها حالاً فيها او لا يكون فالاول مثل الماهيات بالنسبة الى لوازمها والثاني مثل الباري تعالى

العلة الفاعلية

محصل لعلم فان قيل قد اخلتم بالجنس والفصل مع انهما جزءا قوام الماهيات المركبة فنقول لا فرق بينها وبين الصورة والمادة الا بالاعتبار لانا لو اخذنا كل واحد منهما مجردا عن الاخر لكانت مادة وصورة وان اخذناهما لا بشرط شي كانا جنسا وفصلا وبالله التوفيق العلم الاول

في العلة وفيه فصول الفصل الاول في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الا ان الدلة المذكورة في اثبات هذا المطلوب اربعة اولها ان مفهوم ان كذا صدر عنه آ غير مفهوم ان كذا صدر عنه ب فهذان المفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احد المفهومين مقوما والاخر لازما فان كانا مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة فلا تكون العلة واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير انه صدر عنه اللازم الثاني فان كان لا ينتهي الكثرة في اللوازم لزم ان يكون كل لازم لازم الى غير النهاية هذا الكلام مع انه يلزم عليه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم عنه نفي اللوازم اصلا لان تلك اللوازم اما ان يقتضي لا ج ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لها لا ج فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وان كانت الماهية لا تقتضي شيئا من اللوازم اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شي من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب رفع القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فح لا يكون المفهومان متنافيين لان المقوم متقدم واللازم ليس بمتقدم والمتقدم ليس بالذي ليس بمتقدم ويرجع حاصل الكلام الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فظهر منها ان العلة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد الحجة الثانية وهي انه اذا صدر عنه آ و ب وما ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة آ وما ليس آ وذلك متناقض الحجة الثالثة ان العلة لا بد وان يكون بينها وبين المعلول ملائمة فانا نعقل بين النار والاحراق ضربا من الملائمة لا توجد تلك الملائمة بين الماء والاحراق واذا ثبت ذلك فنقول لو قدرنا ان لها معلولين فلا بد وان يكون بينه وبينها ملائمة فلا يخلو اما ان يلائمهما بجهة واحدة او بجهتين ومحال ان يلائمهما بجهتين لان الملائمة هي المشابهة والشي الواحد لو شابه شيئين مختلفين لكان ذلك الشي مساوي الحقيقة لحقيقتين مختلفتين والمساوي لحقيقتين مختلفتين فيكون العلة الا حدية الذات مخالفة لنفسها او تكون مركبة وكلاهما خلف وان كانت العلة تلائم المعلولين بجهتين كانت العلة مركبة فالماهية الجهة الا انها اذا عرضنا النار

٢ لمفهوم ٢

ما مختلف من

على جسم فسخنته ثم وضعنا الماء عليه فبرده فحينئذ يحصل اليقين بان النار محالفة للماهية الماء فاذا كان اختلاف الاثار يفيد العلم الاولي باختلاف المؤثرات في ماهياتها فكيف لا يقتضي العلم بتعدد الاثار الغير به اولى هذه حجات الاختلاف هذا جملة الادلة المذكورة ونحن نقول اما الحجة الاولى فلا اعتراض عليها ان نقول اذا ~~كان معنى~~ هذا العلم علم نسبة المؤثر الى الاثر فقط هو ان العلم بنسبة امر الى امر يتضمن العلم بكل واحد من المتضايفين فاذا هذا العلم كان علما متعلقا بامور ثلاثة المؤثر والاثر والنسبة احدهما الى الاخر وعلى الجملة فاذا علمنا ان كذا مؤثر في آ كان المعلوم مجموع تلك العلة ماخوذة مع آ واذا علمنا ان تلك العلة اثرت في ب كان المعلوم مجموع تلك العلة ماخوذة مع ب ومعلوم ان المجموع من كذا وآ مغاير للمجموع من كذا وب معا فلم قلتم انه اذا كان احد المجموعين مغايرا للمجموع الثاني كل ما يوجد في احد المجموعين مغايرا لكل ما يوجد في المجموع الثاني فلم لا يوجب ان يكون ما يوجد في احد المجموعين مغايرا لما يوجد في المجموع الثاني ومما يبين ذلك امور الاول ان المركز نقطة هي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية فانها لو كانت كذلك كانت تلك الاجزاء اما ان تكون متشابهة الطبائع او لا تكون فان كانت لم يكن امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات او اللوازم بل بالعوارض وعارض منها هو كون كل واحد منها نهاية لخط معين واذا كان الخط بالقوة كان كون النقطة نهاية له ايضا بالقوة فحينئذ لا يحصل الامتياز بينها فهي واحدة بالعدد وايضا فلانها اذا كانت متساوية في الماهية والاختلاف بينها في الوضع فاي عارض لحق اي جزء منها فقد لحق الاخر لتساويها في القبول فلا يكون هناك تمايز اصلا وان كانت مختلفة الطبائع وكل واحد منها خط معين فنهايات الخطوط حاصلة متميزة بالفعل فهي ايضا حاصلة بالفعل فيكون في ذلك السطح خطوط غير متناهية بالفعل هذا خلف فان قال النقطتان وهي لا وجود لها في الخارج فنقول الكيس اذا تقاطع الخطان كان تقاطعهما لا محالة على نقطة حاصلة بالفعل وعلى التلاتن وت ...بين كونها موهومة وبين كونها موجودة في الخارج فيما يرجع الى غرضنا لان مفهوم احدهما في الوهم نهاية ~~لخط مغاير لمفهوم~~ احدهما نهاية للخط الاخر وبهذا يتسق البرهان الثاني لان الوحدة المعينة اذا انضمت الى مثلها اوجب حصول الاثنينية لتلك الجملة ثم اذا انضمت الاولى الى واحدة اخرى اوجب حصول الاثنينية للجملة الاخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين ان يصير الواحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين الثالث

٢ مخلف ان كذا مؤثر في آ كان حق

٢ كان ٢

٢ لخط حق

مفهوم ان كذا يسلب عنه الحجر مغاير لمفهوم ان كذا يسلب عنه الشجر وكذلك القول في جميع السلوب
الغير المتناهية واختلاف تلك المفهومات اما ان يكون عائدا الى المسلوب عنه او الى السلب
فالاول يوجب ان لا يسلب عن الشيء البسيط الا امر واحد وان يكون تكثير السلوب موجبا
لوقوع التكثر في المسلوب عنه ثم ان البسيط اذا كان لا يسلب عنه الا امر واحد كان ما عداه ذلك الامر
حاصلا له فيكون البسيط حقيقة واحدة بل كل الحقايق سوى تلك الحقيقة المسلوبة عنه فلا يكون
البسيط بسيطا بل تركيبه اكثر من كل تركيب بل كلما كان الشيء اقرب الى البساطة كان اكثر
تركيبا هذا خلف فان قيل بان اختلاف المفهوم غير عائد الى المسلوب عنه بل الى السلب او
المسلوب قلنا لا يجوز ان يقال اختلاف المفهومين عند تاثره في شيئين غير عائد الى ذات
المؤثر بل اضافته الى الاثرين اللهم الا ان يقولوا الشيء الواحد لا يسلب عنه بالذات
الا اثر واحد بل السلوب مترتبة بعضها بواسطة البعض لكن فساد ذلك ~~ـ~~ مما
يعرف بضرورة العقل فانه ليس سلب الحجر عن المثلث بواسطة سلب الشجر ولا ما
بالعكس وكذلك في سائر السلوب وايضا فالسلوب ان كان بعضها بواسطة البعض
لزم علل ومعلولات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لكون السلوب
كذلك وايضا فحاصل ذلك يرجع الى ان المقتضي للذات سلب واحد فيكون ما عداه حاصلا
له بالذات وهو عين ما قلنا من ان الشيء كلما كان ابسط كان تركيبا الرابع المفهوم من كون
واجب الوجود معقولا غير المفهوم من كونه عاقلا مع العالمية والمعلومية وصفان
اضافيان والاوصاف الاضافية ثبوتية والمتضايفان يوجدان معا ولا تقدم لاحدهما
على الاخر اصلا وكل ذلك مما لا ينازع الشيخ فيه ثم انهم اتفقوا على ان ذلك
لا يوجب الكثرة فكذا ههنا الخامس كما ان مفهوم ان كذا فعل مغاير لمفهوم انه فعل ب
فكذلك مفهوم ان كذا قبل ا مغاير لمفهوم انه قبل ب فيلزم ان يكون القابل الواحد لا يقبل اكثر
من مقبول واحد لكن المادة الاولى قابلة لصور غير متناهية واعراض غير متناهية فيلزم تركيبها
من مقومات غير متناهية فان لم يلزم هذا لم يلزم ما قالوه السادس ان المؤثرية من باب
الاضافة وهم قد اجمعوا على ان تكثر الاضافات لا يوجب تكثر الذات فكيف جعلوا اختلاف
ما بين المؤثريتين الاضافيتين موجبا لوقوع التكثر في الذات فان قالوا اختلاف الاضافات انما
لا توجب تكثرا مترتبة اعني ان يكون بعضها بواسطة البعض فاما اذا لم يكن على الترتيب

ليس ح
او نفس الامرين ح
القول ح
اكثر ح
الذات او اضافات ح

بلح

ان مع
السببي والمسببي فهو يوجب وقوع التكثر فنقول الصفات الغير الاضافية اذا كان بعضها بواسطة
البعض لا يكون موجبا وقوع التكثر في الذات فكان من حقكم ان لا تفرقوا بين الاضافات وسائر الصفات
في هذا الباب فلما فرقتم بين البابين علمنا ان ذلك الفرق ليس الا في ان كثرة الاضافات كيف
كانت لا توجب كثرة الذات فظاهر بين من هذه الوجوه انه لا يلزم من تغاير المفهومين على ما ذكروه
وقوع الكثرة في العلة الا خوذة في ذينك المجموعين واما الحجة الثانية فهي سخيفة جدا لانا اذا قلنا ان كذا
صدر عنه ا فنقيضه انه لم يصدر عنه ا لا انه صدر عنه ما ليس ا فان نقيض الواجب ان يكون ليس انه واجب
ان لا يكون كيف وهما قد يكذبان بل نقيضه ~~ـ~~ ليس بواجب ان يكون وكذلك ممكن ان يكون
ليس بنقيضه انه ممكن ان لا يكون فانهما يصدقان بل انه ليس يمكن ان لا يكون فكذلك ههنا نقيض
انه صدر عنه ا ليس هو انه صدر عنه ليس ا بل انه لم يصدر عنه ا وقد يعوز ذلك وهو ان الجسم اذا قبل
الحركة وقبل السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من
ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في الفصل من سابوقا باليوزياس الشفاء وهو الفصل الذي
يذكر فيه اقسام المتقابلات فقال وليس قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة وهو قولنا فيه رائحة وفيه
ما ليس برائحة فان في الاول لا يجتمعان وايضا فلان النفس اذا ادركت حركة والحركة غير الادراك
فقد فعلت الادراك وما ليس بادراك ولا يلزم التناقض ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان
يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم
المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة له عن الغلط ثم اذا جاء الى المطلوب الاشرف الاهم عن استعمال تلك الالة
حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان واما الحجة الثالثة فهي ضعيفة جدا لان الملائمة هي المماثلة فلو قدرنا
المماثلة في العلة فلا يخلو اما ان يعتبر المماثلة بينهما من كل الوجوه او من بعض الوجوه والاول باطل لانه لا يكون
احدهما بالعلية اولى من الاخر والثاني ايضا باطل لان واجب الوجود اذا كان مشابها لمعلول من وجه دون
وجه لزم وقوع الكثرة في ذاته وايضا فلنفرض ان واجب الوجود مشابه لمعلوله من وجه دون وجه
فنقول الوجه الذي لا يشابه المعلول هل له مدخل في العلية ام لا فان كان فقد صدر عن الشيء ما لا يلائمه
وان لم يكن فعلة المعلول هو الوجه الذي يشابه مطلقا وقد ابطلناه وايضا ان سلمنا انه لا بد من الملائمة
لكن اذا جوزنا للعلة معلولين مختلفين قلنا ان المعلولين مع اختلافهما قد تساويا من وجه بعض
الوجوه وتلك العلة ملائمة لهما من ذلك الوجه وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد ملائما
لشيئين مختلفين من وجه واحد واما الحجة الرابعة فهي ركيكة جدا فانا اذا وضعنا النار على جسم فسخنته ثم وضعنا

قولنا ح
الاول ح
وفي الشفا يجتمعان ح
القول ثاني ح
لان ذلك يبطل الالهية ح
فان قيل انما يلزم الكثرة اذا كان
اختلافهما بسبب ثبوتية وليس كذلك لانهما
يختلفان بامر سلبي هو ان يكون
للمعلول صفة ليس للعلة فنقول
ذلك الوصف الزائد ان كان للمعلول
بتلك العلة فقد صدر عنه ما لا يلائمه
وايضا اذا كان هو صادرا عن العلة
وصدر عنها ما يلائمها فقد صدر عن العلة
الواحدة شيئان لانه ان لم يكن ذلك صادرا
عنه كانت العلة مباينة للمعلول مطلقا
وقد ابطلناه ح

الماء عليه فبرده فانا نحكم باختلاف الماء والنار في طبيعتهما لاختلاف الآثار بل لتخلف الاثار فانا
لما رأينا ان الماء لم يسخن ولم يقارنه التسخين علمنا ان طبيعته مخالفة لطبيعة النار اذ لو كانت مساوية لها
لامتنع تخلف الاثر عنها حتى انا لو رأينا شيئاً واحداً او وجدناه مقارناً لافعال الكثيرة ووجدناها
غير متخلفة عنه فحينئذ لا يمكننا ان نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات بل هو
بعينه محل النزاع فظهر ضعف هذه الادلة واذ قد تكلمنا عليها فلنصرح بالحق الذي يجب ان
لا يستحيى منه وهو انه لا مانع من ان يكون العلة البسيطة الواحدة معلولاً لما ذكرناه من كون
النقطة الاحدية الذات منشأ للخطوط الكثيرة والوحدة الواحدة المنفية مبدأ الاعداد
الكثيرة وكون الباري تعالى مبدأ العلل قلبية والمعلولية معاً وايضاً فانواع العدد وانواع الالوان
غير متناهية وواجب الوجود تعقل كلها فان لم يعقلها مترتبة وذلك باطل اما اولاً فلانه يلزم منه
حصول علل ومعلولات غير متناهية واما ثانياً فلانا نعلم بالضرورة ان العلم بلون ما ليس علة للعلم
بلون آخر وكذلك العلم بالاثنين لا يوجب العلم بالثلاثة فاذاً تلك الصور العقلية غير مترتبة
وهي من لوازم واجب الوجود والعقول المفارقة فيكون للشيء الواحد لوازم كثيرة غير مترتبة
وايضاً فلان العلم المتعلق بالاضافة لابد وان يكون متعلقاً بكلا المضافين ثم ليس تعلقه
باحد المضافين سبباً لتعلقه بالمضاف الآخر فاذاً يكون تعلق العلم بهما دفعة من غير ترتيب
ولو تأملت اصول الحكمة وجدت كثيراً من هذا المثل ومع ذلك فالاعتماد على ما سيأتي
من انه لا يمكن اسناد الممكنات الى الله تعالى الا بعد الاعتراف بصحة اسناد الاشياء الكثيرة
الى الشيء الواحد فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق **الفصل الثاني**
في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة ام لا فنقول اما المعلول الواحد الشخصي فمن
المستحيل استناده الى علل كثيرة لان كل واحدة منها او الواحدة منها ان كانت مستقلة بالتأثير
كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة ممتنع الحاجة الى الاخرى
فهو اذاً ممتنع الحاجة اليهما وواجب الحاجة اليهما هذا خلف وان لم يكن للواحدة منها استقلال
كان المؤثر هو المجموع فتكون العلة واحدة والكثرة واقعة في اجزاء العلة لا في العلل واما الواحد النوعي
فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لا نقول كذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية
للفصول وهي معلولة لها فان الجنس انما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به وايضاً فان المختلفات
قد تتشارك في لازم واحد وكيف والاختلاف حكم مشترك بين المختلفات انه لازم لها واللوازم معلولات

واما ما يقال من ان العلل المختلفة لابد من اشتراكها في وصف عام يكون ذلك جهة استناد ذلك
المعلول اليها مثل ان الاجسام المتحركة طبعاً الى السفل وان اختلفت في طبائعها ولكنها تشاركه
في الثقل الذي هو جهة استناد ذلك الهوي اليها فهو كلام باطل وما يوضحه ان تلك الجهة المشتركة لازمة
لتلك الماهيات المختلفة لا لاجل اشتراكها في وصف آخر واللازم التسلسل وذلك هو المطلوب فان قيل
المعلول اما ان يحتاج الى العلة المعينة لماهيته او لا يحتاج فان لم يحتج كان غنياً عنها لذاته والغني
لذاته عن الغير استحال ان يعرض له بحسب الخارج ذلك المعلول غني مطلقاً عن تلك العلة فاذا اختلف
وان كان محتاجاً الى تلك العلة لذاته استحال استناده الى غيرها فنقول المعلول يحتاج الى علة ما
ثم استناده الى تلك العلة بعينها ليس لامر عائد الى المعلول بل لان ذات العلة هي مستقلة لذلك
المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانبها فزال الشك **الفصل الثالث**
في ابطال الدور في العلل الدور هو ان يحتاج الاول الى الثاني والثاني الى الاول اما بواسطة
او بغير واسطة وهو باطل لانه اما ان يكون علة وجود كل واحد منهما هو وجود الآخر او علة وجود
الاول ~~~~ وعلة وجود الثاني ليس هو وجود الاول بل جهة اخرى منهما والاول
باطل لانه يلزم ان يكون وجود كل واحد منهما متقدماً على وجود صاحبه ثم اذا كانت الاولى متأخرة
عن الثانية والثانية متأخرة عن الاولى اما بواسطة او بغير واسطة كانت الاولى متأخرة عن المتأخرة
عن نفسها والمتأخر عن المتأخر متأخر فاذاً الاولى متأخرة عن نفسها اي محتاجة الى نفسها لكن
التأخر والحاجة امران اضافيان انما تعقل تحققهما بين امرين فاما الامر الواحد بالاعتبار الواحد
فيمتنع ان يكون متأخراً عن نفسه واما ان كان وجود احدهما متوقفاً على وجود الآخر ووجود الآخر
غير متوقف على وجود الاول فتلك الاخرى يكون موجودة سواء وجدت تلك الاولى او لم توجد
فتكون في وجودها غنية عنها فلا تكون اليها حاجة في وجودها اصلاً فبطل الدور على كل حال **الفصل**
الرابع في ابطال التسلسل في العلل انا سنبين بعد ذلك ان العلة المؤثرة في وجود الشيء لابد وان يكون
موجودة حال وجود الشيء فلو امتدت الاسباب والمسببات الى غير النهاية كانت باسرها حاصلة دفعة
واحدة وموجودة معاً فكل تلك الممكنات ومجموعها اما ان يكون ممكناً او واجباً ومحال ان يكون
واجباً لان حصول ذلك المجموع متوقف على حصول الاجزاء التي كل واحد منها ممكن والمحتاج الى
الممكن والمتوقف عليه اولى بالامكان فاذاً ذلك المجموع ممكن لا من حيث ان حكم الجملة حكم الآحاد بل من
حيث ان الجملة متوقفة على تلك الآحاد الممكنة والمتوقف على الممكن ممكن واذا كانت الجملة ممكنة فلها سبب

وذلك السبب اما ان يكون ذلك المجموع او شيئاً داخلاً فيه او شيئاً خارجاً عنه والاول باطل لان الشيء لا
يكون علة لنفسه باعتبار واحد واما ان كان داخلا فيه فلا يخلو اما ان يكون واحداً معيناً او غير معين محال
ان لا يكون معيناً فان الواحد من احاد الجملة لا يكفي في حصول الجملة واما الواحد المعين فهو ايضاً باطل
لان علة الجملة لا بد وان يكون علة لاحاد الجملة والا امكن ان يحصل المجموع عند حصول علته مع عدم
حصول احادها وذلك محال واذا كانت علة الجملة علة لاحادها فلو كانت علة الجملة واحداً من احادها
لزم المحال اما اولاً فلانه يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال واما ثانياً فذلك الواحد اما ان يكون
له علة او لا يكون له علة فان لم يكن له علة فقد انقطعت الحاجة عنه فهو واجب الوجود وان كانت
له علة فاما ان يكون لعلته وهو الدور او لا يكون فلا يكون علة للجملة لما ثبت ان علة الجملة علة لاحاد الجملة
واما ثالثاً فلانه لا واحد من الجملة الغير المتناهية الا وعلته اقدم منه فاذاً لا واحد في الجملة الغير المتناهية
هو العلة المطلقة لتلك الجملة فظهر ان علة الجملة يجب ان يكون خارجة عنها فنقول تلك العلة الخارجة اما
ان يكون ممكنة او لا يكون فالاول باطل لانه لو كان من قبيل الممكنات فقد صار مندرجاً تحت تلك
الجملة فلو كان المقتضي للجملة ممكنا لكانت الجملة معلولة لشيء من احادها وذلك محال فاذاً علة الممكنات
يجب ان يكون خارجة عن كل الممكنات فهو اذا واجب لذاته ولان كل ما ينتهي الى طرف ينقطع
عنده فهو متناه فاذاً الاسباب والمسببات متناهية والكل منتهٍ الى واجب الوجود وحاصل الشكوك
المذكورة على هذا البرهان اموراً الاول انكم قلتم لو تسلسلت العلل لكانت تلك الجملة ممكنة الوجود
فجعلتم لها كلاً وجملة ومجموعاً وذلك كله من صفات المتناهي فان ما لا نهاية له لا يكون له كل ومجموع
فكانكم قد صادرتم على المطلوب الاول الثاني اذا جوزتم حركات غير متناهية فلم لا تجوزون عللاً
غير متناهية الثالث اذا جوزتم ان يكون لكل واحد من النفوس البشرية اولاً ولا يكون لمجموعها اول
فلم لا تجوزون ان يكون كل واحد من العلل مستنداً الى الغير ولا يكون لمجموعها استناد الى الغير
الرابع ان الحوادث المحسوسة اما ان تستدعي اسباباً او لا تستدعي فان لم تستدع اسباباً فالممكن غني
عن السبب وان استدعت فسببها اما ان يكون قديماً او حادثاً فان كان حادثاً فاما ان يكون مقارناً
لتلك الحوادث او سابقاً عليها ~~لزم ان يكون القديم سابقاً~~ فان كان مقارناً فالكلام فيها كالكلام
في الاول فيفضي الى التسلسل وهو يبطل وان كانت سابقة عليها لزم ان يكون العلة سابقة على المعلول في
الزمان وذلك محال وعلى انه لو جاز ذلك فيستند كل ممكن الى ممكن اخر سابق عليه حتى يتسلسل الى التسلسل على
هذا الوجه جائز فانه لا استحالة في ان يكون قبل كل حادث حادث الى لا نهاية وذلك يبطل افتقار الممكنات

٢ من ثلثة اوجه حق.

٢ جو علته

٢ وذلك ايضاً يعتبر حق

الى سبب واجب الوجود فلما زعم بعض اصحاب المذاهب ان هذا الكلام انما يتوجه على من جوز حوادث
لا اول لها واما انا لا اجوز ذلك قيل هذا لان امكان حدوث الحوادث في هذا اليوم مسبوق بالامكان
في الامس ولا يختلف الغرض حينئذ بين ان يكون الامكان امراً وجودياً او عدمياً فنقول لا يخلو اما
ان يكون هذا الامكان ممتداً الى بداية او الى لا بداية فان كان الى لا بداية فقد جاز حدوث حوادث
لا اول لها فبطل امتناعه من ذلك وان كان لها بداية وقبل تلك البداية بداية كان الامتناع الذاتي
حاصلاً ثم انقلب الى الامكان فذلك الامكان المتجدد ان لم يستدع سبباً فالمتجدد غني عن السبب
فبطل مقصودكم وان كان له سبب وكل ما له سبب فهو في ذاته ممكن وامكانه سابق على تاثير المؤثر فيه
في اعطاء الامكان مسبوق بالامكان فقبل اول وقت الامكان امكان فلا يكون للامكان
بداية وقد فرض كذلك هذا خلف فثبت انه لا يمكن الامتناع من اثبات امور لا بداية لها واما ان
قيل بان اسباب هذه الحوادث شيء قديم فذلك القديم لا يخلو اما ان يتوقف فيضان هذه الحوادث
عنه على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم من قدمه ودوامه دوام هذه الحوادث والا
فقد وقع الممكن لا عن سبب هذا خلف فاذاً يلزم ان لا يكون لحادث حادثاً هذا خلف واما ان
توقف على شرط فذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون قديماً او لا يكون فان كان قديماً لزم من قدم
الشرط وقدم العلة قدم المعلول فيعود المحال المذكور وان كان حادثاً فلا يخلو اما ان يكون موجوداً
مع وجود المعلول الحادث او يكون سابقاً عليه فان كان مقارناً لحدوث المعلول كان الكلام في حدوثه
كالكلام في الاول فيفضي الى احتياج كل حادث الى حادث اخر مقارن له ويلزم منه علل حادثة و
معلولات لا نهاية لها فان كانت تلك الشرائط سابقة على المشروطات فنقول العلة المؤثرة ما كانت
مؤثرة في تلك المشروطات عند وجود تلك الشرائط ثم صارت مؤثرة فيها عند عدم تلك الشرائط
فتلك المؤثرية حكم متجدد فاما ان يكون لها سبب او لا يكون فان لم يكن لها سبب كان الممكن المتجدد
غنياً عن السبب وهو يبطل المقصود وان كان له سبب فاما ان يكون هو ذاته او غيره والاول يوجب
دوام ثبوت تلك المؤثرية لدوام الذات ويلزم من دوام تلك المؤثرية دوام الاثر فيكون الحادث
قديماً هذا خلف وان كان زائداً على ذاته فاما ان يكون هو ذلك الامر الحاصل عقيبه او غيره والاول باطل
لاستحالة الدور والثاني ايضاً باطل لان الكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الاول وذلك
يوجب عللاً ومعلولات لا نهاية لها وان كان عدمياً فقد استند الممكن الوجودي الى امر عدمي واذا جاز
ذلك فليجز ايضاً في كل الممكنات ويلزم نفي حاجتها الى الواجب واما ان كان السبب في حصول تلك المؤثرية

٢ بل اكثره حق

٢ فيه تاثير المؤثر حق

٢ فاما ان يكون مقارناً لتجدد تلك المؤثرية او سابقاً عليها فان كان مقارناً [illegible] الى ان يكون وجودياً او عدمياً فان كان وجودياً حق

امرا سابقاً عليها فاذا جاز الامر المنتهي الى السبب السابق جاز ذلك في كل الحوادث ويلزم تجويز استناد
كل حادث الى آخر سابق عليه ويلزم نفي حاجتها الى الواجب والجواب عن الاول ان نقول انّ مدار هذا
البرهان على ان العلة المؤثرة يجب ان تكون مقارنة للمعلول فلو تسلسلت العلل كانت حاصلة باسرها
دفعة واحدة ونحن نسمي ذلك الحاصل باسره كلاً ومجموعاً وجملة ولا شك انه يمكن الحكم عليه بالامكان
والاحتياج الى السبب فبعد ذلك النزاع في اطلاق لفظ الكل والمجموع والجملة عليه نزاع في مجرد عبارة
لا يمنع من المقصود وكيف لا نقول ذلك ونحن اذا قلنا انها غير متناهية فالمحكوم عليه باللانهاية ليس آحاد
تلك الجملة فان كل واحد منها شيء واحد لا اشياء غير متناهية بل المحكوم باللانهاية هو الكل من حيث هو كل
فلولا ان الكلية هاهنا معقولة متصورة والا لاستحال ان يعقل حمل اللانهاية عليه وعلى هذا التحقيق يخرج
الجواب عن الشك الثاني فان الموجود من الحوادث الماضية ابداً اشياء واحد لا غير واذا لم يكن لمجموعها
وجود استحال الحكم عليه بانه كل وجملة لما ثبت من ان ما لا يكون ثابتاً استحال حمل المحمولات الثبوتية
عليه وتمام تقرير ذلك قد مضى في اللانهاية وايضاً فلانا برهنا على ان كل جملة كل واحد منها ممكن فهي
ايضاً ممكنة فعليهم ان يبينوا ان كل جملة كل واحد منها له بداية كان للجملة ايضاً بداية ولا يمكنهم ذلك
كيف والامكان الثابت في كل يوم له بداية وليس لكل الامكانات بداية واما الشك الثالث
فلانا ما ادعينا ان حكم الجملة مساو لحكم الآحاد في كل المواضع بل قد يكون وقد لا يكون والامر فيه
موقوف على البرهان الدليل وكيف وكل واحد من الجملة ليس هو الجملة والجملة موصوفة بانها جملة وكل واحد
من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة الى غير ذلك من الصور التي يكثر تعدادها واما نحن فقد اقمنا البرهان
على ان الجملة متى كان كل واحد من آحادها ممكن كانت هي ايضاً ممكنة لاجل ان الجملة يمتنع حصولها الا عند
حصول تلك الآحاد والا كانت الجملة غنية عن الآحاد فح امكن حصولها عند عدم تلك الآحاد فلا تكون
الجملة جملة هذا خلف وان كانت الجملة متوقفة على الآحاد فهي ممكنة اذ لا معنى للممكن الا ما يحصل لما ثبوته
ولا لا ثبوته الا عند اعتبار حال الغير فعرفنا بهذه الطريقة ان تلك الجملة تكون ممكنة فان انتم قدرتم على ان
تغيروا بما تأمل انّ كل ما كان كل واحد منه له اول يجب ان يكون للكل اول فح تقبح المعارضة ولكن الكلام
في ذلك واما الشك الرابع وهو اصعب الشكوك فالجواب عنه ان نقول ان الحوادث مستندة عند
الحكماء الى علة قديمة يتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث امور يكون كل متقدم منها مقرباً
لتلك العلة المؤثرة الى المتأخر وذلك ينتظم بالحركة السرمدية كما سيأتي في باب الحركة فاما قولكم حدوث
تلك العلة القديمة يستدعي سبباً حادثاً فنقول قد بينا فيما مضى ان المؤثرية ليست من الامور الموجودة في الاعيان

لا يكن له ان

كنتم قد فعلتم ما تبطل اصل كلامنا قبل ان تفعلوا ذلك لم يكن نقضكم متوجهاً ولا غيركم بقيد ل حق

فلا تستدعي وقد ذكرنا في فصل متقدم ان يفعل وان ينفعل انه يلزم من القول بكونها وصفين
وجوديين نفي واجب الوجود فح فقد ظهر في هذا الموضع لانه ليس لهذا الشك مدفع الا القول بان المؤثرية
ليس وصفاً ثبوتياً فلو لم نقل بذلك لم نقدر على حل الشك ويلزم منه ابطال المذكور واذا ثبت ذلك
فنقول العلة عند حصول الحادث المتقدم كان ما شاء من فيضان الحادث المتأخر فلما زال الحادث
المتقدم فاض عن العلة وجود الحادث المتأخر من غير ان يعرض في ذات العلة تغير اصلاً فهذا ما نقوله
في هذا الموضع وبعده لكلا مباحث عميقة نسأل الله تعالى التوفيق لبلوغ الغاية فيها البرهان الثاني
على بطلان التسلسل انا اذا فرضنا شيئاً له علة ولعلته علة اخرى فقد حصل لنا ثلاثة اشياء الاول
المعلول الاخير وخاصيته انه معلول وليس بعلة والثاني المتوسط وخاصيته انه علة لما تحته معلول لما
فوقه والثالث الطرف الاخير وخاصيته انه علة لما تحته وليس معلولاً لشيء فوقه فلو قدرنا ذهاب
العلل والمعلولات الى غير النهاية كان الكل في حكم المرتبة الثانية وهو خاصية الوسط فيكون اعني
ان يكون علة لما تحته معلولاً لما فوقه فاما ان يستند الكل الى شيء واحد ليس له حكم الوسط فذلك
الشيء علة للكل وليس معلولاً لغيره وهو المطلوب وان لم يكن كذلك لم تكن المرتبة الثانية
لم يكن المرتبة الثانية التي هي الواسطة محتاجة الى المرتبة الثالثة التي هي الطرف وعلى هذا لا يجب
استناد الثاني الى شيء ثالث فيكون الثاني غنياً لذاته عن غيره فيكون الثاني واجب الوجود
فظهر انه لا بد من اثبات واجب الوجود على كل حال البرهان الثالث ان علل العلة العاشرة للشيء
اقل من علل ذلك الشيء بتلك العشرة فاذا اخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية جملة واخذنا العلة
العاشرة من مبدأ مع عللها جملة اخرى ثم طبقنا بين النهايتين فلا يخلو اما ان يوجد
في الجملة الناقصة من الآحاد مثل ما في الجملة الزائدة ومثل تلك النسبة والثاني لا يوجد والاول
باطل لانه يوجب ان تكون الجملة المأخوذة مع غيرها كهي لا مع غيرها وذلك محال والثاني يوجب
تناهي اعدادها وهو المطلوب واما الفرق بين ذلك وبين الحركات الفلكية والنفوس الناطقة
المفارقة فقد عرفته في باب تناهي الاجسام **الفصل الخامس** في وجوب حصول العلة عند
حصول المعلول المعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم فلما ترجح احد طرفيه على الآخر
احتاج الى المرجح ولا بد وان يكون ذلك المرجح حاصلاً حال حصول ذلك الترجح والا لكان
الترجح غنياً عنه ثم المرجح لما امتنع ان يكون عدمياً وجب ان يكون ثبوتياً فاذا لا بد من حصول
المرجح حال حصول الترجح وذلك هو المطلوب **الفصل السادس** في وجوب حصول

انما كان لا يعيض عنها الحادث المتأخر لان الحادث المتقدم حال

الحلول عند حصول العلة فيلزم كون الباري تعالى مؤثرا في وجود غيره اما ان يكون لذاته المخصوصة
او لامر لازم لها او غير لازم لها فان كان كونه مؤثرا لذاته المخصوصة او لوازمها وجب ان يكون دائماً
مؤثرا لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ان يكون ممكنا او واجبا فان كان ممكنا
استدعى سببا لان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فح لا يصير المؤثر مؤثرا الا مع
ذلك المرجح وقد فرضنا انه مؤثر بتمامه متوقفه على شيء آخر هذا خلف ثم ان الكلام في صدور الاثر
عن المؤثر بعد انضمام ذلك المرجح اليه باق فان كان ايضا ممكنا لزم افتقاره الى مرجح آخر ولزم
التسلسل فثبت انه متى وجد المؤثر مستجمعا لجميع الامور التي باعتبارها كان مؤثرا وجب دوام تلك الآثار
عنه بدوامه واما ان كانت في عليته لذاته المخصوصة لا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وذلك
الامر المنفصل ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى
واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك يختلف بان لم يتم ذلك الا بشرط
وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء اريد فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يكون
مختارا باختيار قديم احداث شيء معين في وقت معين دون سائر الاوقات فنقول الم هل كان يمكنه
ان يختار العالم في غير ذلك الوقت لو ما كان يمكنه فان لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار وايضا فلان
اختيار ايقاع ذلك الفعل فيه قبل عند وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا لذاته ولا يكون ايضا
من لوازم ذاته فلا بد وان يكون وجوبه لعلة اخرى غير ذاته وذلك محال لان ما عدا ذاته يستند الى
اختياره فلا يجوز ان يكون اختياره مستندا الى ما عدا ذاته وان كان يمكنه اختيار ايقاع العالم
في غير الوقت الذي اختار ايقاعه فيه فلم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان
كان اختيارا آخر تسلسلت الاختيارات او ينتهي الى ذاته وذلك عود الى ما قلناه وعند ذلك تحزب
الناس فرقا في دفع هذا الاحتجاج فرقة فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين دون
الثاني لا لامر كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه
يسلك احدهما دون الآخر لا لمرجح ومنهم من قال كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات
النفسية لا تعلل كما لا تعلل كون العلم علما والقدرة قدرة ومنهم من قال ان الله تعالى عالم
بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات سيقع واتيها لا يقع وما علم منه انه سيقع يكون واجب
الوقوع لانه لو لم يقع لانقلب علمه جهلا واذا كان هو متعينا للوقوع وغيره ممتنع الوقوع لا جرم
يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال افعال الله تعالى غير خالية عن المصالح

وان

(هامش: لصدور — المرجح نسخه — منهم)

وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري تعالى ايجاد العالم بوقت معين لاجل انه تعالى عالم بان حصول
العالم في ذلك الوقت يتضمن مصلحة ولو وقع العالم في غير ذلك الوقت لما حصلت تلك المصلحة ومنهم من قال
عدم صدور الفعل المحكم عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من
حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بين الاولية وعدم الاولية متناقض فلهذا
المعنى لم يوجد ثم انهم عارضوا هذا الكلام من وجهين اوجه الاول ان الفلك جسم متشابه
الاجزاء ثم تعينت منه نقطتان للقطبية مع انه كان جائزا في العقل ان يكون القطبان غيرهما
وكذلك تعينت فيه دائرة لان يكون منطقة دون سائر الدوائر وتعين خط لان يكون محورا دون
سائر الخطوط الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة ويجوز في العقل وقوع تلك الحركة
في غير تلك الجهة وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء مع انه كان يجوز في العقل ان
يكون اسرع منها او ابطأ لا لعلة الثالث اختصاص العالم بمقدار معين دون ما هو اعظم منه
او اصغر مع حكم العقل بالبديهة على حكمها بالجواز ببعض تلك الجهة الرابع جرم الفلك متشابه
الاجزاء وكل كوكب اختص بموضع معين من الفلك والعقل يجوز حصوله في مكان الكوكب
الآخر فان مكان الكوكب الآخر مساو له الا ان الفلك عندهم متشابه الاجزاء فاختصاصه
بذلك الموضع من الجائزات ولا علة الخامس هب ان العالم قديم الذات الا انه ليس قديم
الصفات فان التبدلات والتغيرات ظاهرة وذلك لاجل حدوث صفات وزوال
صفات اخرى فيأتي طريق الاستناد من الحوادث الى الباري فنحن نسميه امل العالم الله تعالى
مع انه يكون محدثا لهذا المجموع ما حصلناه وقد يمكن ان يذكر من جانب المعترض عن جانب الفلاسفة
فقالوا اما قولكم لا يجوز ترجح احد الاختيارين على الآخر لا لمرجح فجوابه من وجهين الاول ان
الطريق الى اثبات واجب الوجود هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه المقدمة
لم يمكننا اثبات الصانع الثاني ما سبق من بيان احتياج الممكن الى السبب مع انه معلوم
بالبديهة ومن انكره فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا وما اوردوه من الصور ما
لم يوجد ثم مرجح امتنع حصول الترجح وذلك فان العاقل من يقف فانه عند تساوي الجهات
يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قولكم ثانيا كون الارادة مرجحة صفة نفسية قالوا
كون الارادة مقتضية للترجيح مع انه امر ذاتي فاما هذا الترجيح فلا فلئن قالوا لو كانت
مرجحية المعينة مقتضية علة لكان مطلق مرجحية مقتضيا علة فنقول لا لان المرجحية المطلقة لا

(هامش: مخصوصة نسخه — كلها نسخه — حصول نسخه — يترجح نسخه)

يوجد ذاتي الوجود بجهة خاصة واقوى على نعت الحيوان فيستدعي سببًا كان الممكنات دائما مستعلية
مؤثرًا الا من حيث انها لا تخلو عن احد طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلق الامكان واما قوله ثالثًا انه تعالى
يريد ما يعلم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا يتبع لكون ذلك الشيء متعين الوقوع في ذلك الوقت
المعين وتعين وقوعه في ذلك الوقت تبع لمقتضى الداعي في ذلك الوقت فلو كان مقتضى الداعي
في ذلك الوقت تبعًا لعلمه بحصوله في ذلك الوقت لزم الدور واما قوله رابعًا انه خصصه بذلك الوقت
رعاية لمصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوعه في ذلك الوقت اما ان يكون من لوازم ذلك
الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحًا لوقت دون وقت واما ان لا
يكون من لوازم ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات
من قبيل الاتفاقات فينتقل الكلام الى انه لم ترتب حصول المصلحة في ذلك الوقت او لاوجود في سائر الاوقات
مترتبة لا بداية لها وهي ممكنة الوجود وصادرة عن البارى تعالى فمؤثرية البارى تعالى تكون دائمة وهو
المطلوب وايضا فكيف يحكم العقل بان نقول لو زاد في مقدار هذا العالم لا يحس بانتفاء المصلحة
ومصالح المكلفين فايضًا فلان افعال الله تعالى لو كانت متوقفة على رعاية المصالح لاستحال ان
يكلف من علم انه يكفر لان الايمان منه محال لان وقوعه يؤدي الى المحال وهو انقلاب علمه
جهلًا فكذلك التكليف لا يفيد الا استحقاق العقوبة وذلك ينافي رعاية المصالح وايضا
فستعرف انه يمتنع ان يكون فاعلية الله تعالى لغرض واما قوله خامسًا انه لم يحصل لامتناع الفعل
فجوابه من وجهين الاول انا سنبين ان الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزمان والثاني ان كون العالم
ممكن الحدوث ليس لها ابتداء اذ لا وقت يفرض لان يكون مبدأ الامكان الا وهو ممكن الحدوث
قبله فانه لا يصير ازليًا بان يوجد قبله بلحظة واحدة واذا امتنع ان يكون لامكانه مبدأ ثبت انه
دائم ممكن الحصول واما قوله سادسًا لم تعينت النقطة المعينة للقطبية دون سائر النقاط
فجوابه ان تلك النقطة لم توجد بالفعل الا بواسطة الحركة فانه لولا الحركة لما كانت هناك نقطة
اصلا والحركة المعينة سبب لتعين تلك النقطة للقطبية فانه يمتنع وقوع الحركة على الوجه المخصوص
الا ويكون تلك النقطة واذا تعين القطبان لزم من تعينهما تعين المحور واما تعين المنطقة فهو تابع
للحركة ايضًا فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة لان يكون منطقة واما قوله سابعًا لم اذا حصلت الحركة في
جهة دون جهة فجوابه ان لهم في ذلك مذهبين فالاول ان اختيار الجهة المعينة اختيار السرعة والبطوء
للعناية بالسافلات والثاني ان اختلاف هذه الاشياء لاختلاف مبادي الحركات وهي العقول

واما قوله ثامنًا لم اختص الكوكب المعين بذلك الموضع دون غيره فنقول لو كان موضع الكوكب في الفلك
متعينًا قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازمًا فاما اذا لم يتعين تلك الاجزاء للموضع
بسبب اختصاصها بها فان ذلك الجزء ما صار ذلك الجزء الا لحصول ذلك الكوكب فيه اي انما
كان متعينًا من تلك الحفرة والثقبة ثم ان الكوكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدل
والانتقال لامتناع الخرق على الفلك واما قوله تاسعًا ان الحوادث كيف تستند الى العلة القديمة
فنقول العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة
في الوجود بل هي تقرب العلة الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة
معه مثاله ان الافعال الطبيعية مثلا الثقل علة للهوى ثم ان الثقل لا ينتهي بحركته الى حد من حدود المسافة
الا ويصير ذلك الانتهاء سببًا لاستعداد لان يتحرك منه الى الحد الذي يليه فالحركة السابقة علة لحصول
الاستعداد والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الاثر ومثاله من الافعال الارادية
ان من اراد الحج فان تلك الارادة الكلية يكون سببًا لحدوث ارادات جزئية مترتبة كل واحد
منها علة بالعرض كلاحق فانه لا ينتهي بالحركة الى حد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه الى
ذلك الحد سببًا لان يحدث له قصد آخر جزئي الى ان يتحرك منه الى الحد الذي يليه والمؤثر
في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي وهو مقارن بجميع اجزاء الحركة موجود معها واذا عرفت
ذلك فنقول ان لهذه الحوادث سببًا قديمًا ازلي الوجود وهو الواهب للصور والمفيض للوجود
ولكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستحقة لقبول ذلك الفيض وصيرورة المادة
مستحقة بعد ان لم يكن انما يكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كل سابق علة لاستعداد
المادة لقبول اللاحق فاذًا لا يمكن ان يحدث شيء من الاشياء الا بواسطة حركة تقرب العلة الى
المعلول وتجعل المادة مستحقة لقبول الاثر واتفق ان يفرض ان يكون اولًا للحوادث قبله
وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببًا لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت فعلى هذا
السبيل يمكن حدوث الحوادث فان قيل مجرد مؤثرية المؤثر يستدعي علة اجبنا عنه ان المؤثرية
حكم اضافي لا وجود له في الخارج فلا يستدعي علة ولنعد الى هذا الموضع مبدأ برهان اخر على دوام الفاعلية
فنقول ان الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او مشاركة من امور
حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة او لحدوث ترتيب عللها منها والقسم الاول وذلك الترتيب
لاجل ان السابق علة لصيرورة ذلك الحادث مستعدًا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة

اما ان يكون آنية او زمانية فان كانت آنية لزم تتالى الآنات وقد بطل ذلك وايضا فلا يكون بينهما اتصال بل من منفصلة فلا يكون وجود شيء منها متعلقاً بوجود الآخر فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء الى اللاحق فلا تكون علة معدة له وقد فرض كذلك فاذن تلك الحوادث اتصال فاذاً الآنات غير موجودة بالفعل بل يكون وضعها في ذلك الشيء فرضا بحيث متى فرض فيه آن كان مشتركا بين الجزئين ويكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل والذي هذا حاله هو الزمان والزمان متعلق الوجود بالحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متصل غير مركب من امور غير قابلة للقسمة وذلك ايضا مبدأ من مبادي نفي الجزء الذي لا يتجزى فظهر انه يمتنع حدوث الا وقبله حادث آخر لا الى نهاية فاما ادلة المتكلمين على علية البارى تعالى بداية زمانية فهي من وجهين الاول ان الفعل ماله اول واللاازل لا اول له والجمع بينهما متناقض والثاني ان الحركات التي لا بداية لها محال من وجوه سنحكيها في باب الزمان ونجيب عنها فلنشتغل الان بحل الشبه المتعلقة بالمأخذ الاول

الفصل السابع في ان الفعل تقدم العدم عليه

وفيه عشرة براهين للاول المحتاج له العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان يكون المفتقر الى العدم السابق هو وجود الفعل لان الفعل لا افتقار في وجوده الى العدم لان ذلك العدم لكان ذلك العدم مقارناً له والعدم المقارن مناف لذلك الوجود المتصل ومحال ان يكون للاثر وجود الاثر ينافي عدمه والمنافي لا يجب ان يكون مقارناً يجب ان يكون منافياً والمنافي لا يكون شرطاً فاذاً لا الفعل في كونه موجوداً ولا الفاعل في كونه مؤثراً مفتقر الى العدم السابق فان قيل يجب ان الفعل لا يفتقر الى العدم من حيث انه ممكن الحصول ولكن لم لا يجوز ان يكون افتقاره اليه من حيث انه فعل الفعل هو الذي يسبقه عدم ومن حيث هو كذلك لا يكون الا ومع تقدم العدم فنقول لا شك ان الممكن الوجود اذا نظر اليه من حيث هو مسبوق بالعدم الا كذلك ولكن اذا نظر اليه من حيث انه مستند في وجوده وتحققه الى المؤثر فهو من هذا الوجه غني عن العدم اذ لو افتقر العدم لكان مقارناً والعدم المقارن يخبر البرهان الثاني العالم اما ان لا يكون ممكن الوجود دائما او يكون فالاول باطل اما اولا فلانه ان لم يكن امكانه ثابتا دائما وهو ايضا غير واجب الوجود لزم ان يكون ممتنعاً لما هو هو والممتنع لما هو هو لا ينقلب ممكناً والا ارتفع الامان من القضايا العقلية واما ثانيا فلان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون كذلك ابدا او لامر خارج وذلك الامر الخارج اما ان دائم الهوية فيكون الامكان دائما او غير دائم والكلام كالكلام في الاول واما ثالثا فلان الامتناع الازلي ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان

ثبت لماهية الشيء فالماهية تابى عن ارتفاعه وان كان ذلك الامتناع لا لنفس الماهية فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا فاما ان يكون واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاعه وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع بالاقوة يستند الى واجب الوجود لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال ذلك الشرط زال ذلك التاثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجباً لذاته فالكلام فيه كالكلام في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن ان يكون حصول امتناع الممكنات في الازل ولا يمكن ان يقال بان المؤثر ما كان يمكن ان يؤثر فيها لامتناع بل المؤثرية اما ان لا يكون لان الجهة التي باعتبارها صح التاثير ممتنع الحصول لذاته وهذا الاول فلا يخلو اما ان يكون امتناع حصوله لما هو هو فيجب امتناعه مطلقا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان واجب الوجود لذاته فاما ان يتوقف تاثيره على شرط او لا يتوقف فذلك الشرط ان كان واجباً لزم دوام ذلك الامتناع وان لم يكن واجباً فالكلام فيه باق الى ان ينقطع الاستناد عند واجب الوجود وان لم يتوقف على شرط لزم دوام الامتناع واما الثاني وهو المانع فلا يخلو اما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً والكلام فيه ما تقدم فثبت ان استناد الممكنات لا يقتضي تقدم العدم عليها وعلى هذا الطريق اشكال لانا نقول الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه يختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذاً امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحادث لانا لما اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كان مسبوقيته بالعدم جزءاً ذاتياً له والجزء الذاتي لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثاً بطلت هذه الحجة فهذا شك لا بد ان يتفكر في حله

البرهان الثالث

ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي في استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجة الى المؤثر او لا يكون فان لم يكن محتاجة الى المؤثر ~~اما ان يكون محتاجة الى المؤثر~~ فاما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها بقيت على الامكان استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان اما اولا فلان الممكن لذاته لا ينقلب واجباً لذاته والقضيتان اوليتان واما ثانيا فلان امكان الممكنات اما ان يكون لذواتها او لا يكون فان كان امكانها عن ذاتها فكذا الوجود وان كان امكانها لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل وللامكان امكان ثالث وذلك يفضي الى ما لا نهاية له واما ثالثا فلانها ان لم تكن ممكنة في وقت فاذا صارت ممكنة فلا بد من كونها عرضية وكل ما كان لعلة فهو لذاته بخلافه فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان جهة الحاجة

انما هو الامكان فلا يجوز ان لا يحوج لانه انما يحوج لما هو هو فان لم يحوج لم يكن احواجه الى السبب لذاته وقد فرض كذلك هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون احواجه باعتبار قيود زائدة فنقول لان ذلك القيد الزائد اما ان يكون اعتبارا يتحقق فيه الوجوب او الامتناع او لا الوجوب و لا الامتناع فان تحقق فيها الوجوب او الامتناع لزم ان يكون جهة الحاجة هي الوجوب والامتناع هذا خلف وان لم يتحقق ذلك فيها كانت جهة الحاجة هي الامكان لا امر زائد عليه وقد فرض انه ليس كذلك وهذا خلف فان قيل اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود وتحققت الاولوية استغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدى الى عدمه وذلك محال واما ان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المتجددة كان ذلك محالا اما اولا وهو انا اذا اخذنا الذات حال تعلقها الى السبب فيكون للباقي سبب وهو المطلوب واما ثانيا وهو ان تلك الاولوية محتاجة الى وجود شيء فيستحيل ان يكون وجود الشيء معللا به واما ثالثا وهو ان تلك الاولوية محتاجة الى السبب والذات محتاجة الى الاولوية فالذات محتاجة الى السبب الاولوية فلا يكون الذات غنية عن السبب وهو المطلوب

البرهان الرابع افتقار الاثر الى المؤثر اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه سبقه عدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضى فان العدم نفي محض فلا حاجة له الى المؤثر اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز الآن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم كيفية لازمة لبعد وقوعه فانه يستحيل ان يقع الا كذلك ومن المعقول ان يكون الشيء جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر فان الاربعة مثلا ممكنة الوجود الا انها متى وجدت لزمها الزوجية على طريق الوجوب فكذلك وجود الحادث ممكن لكنه لبعد وقوعه يكون واجبا ان يكون مسبوقا بالعدم والواجب غني عن المؤثر فاذا المفتقر هو الوجود او الوجود عارضا للمهية الاول باطل لان الوجود بشرط ان لا يكون مع جهة غيره واجب ولهذا اذا اخذنا الممكنات بشرط الوجود صارت واجبة فانا نقول الكتابة ممكنة للانسان ثم نقول الكتابة واجبة للانسان ما دام كاتبا فانه حال كونه كاتبا ممتنع ان لا يكون كاتبا فعلمنا ان المفتقر الى المؤثر الوجود من حيث انه عارض لمهية لا يكون المهية مقتضية فاذا لا تعتبر في الافتقار تقدم العدم

البرهان الخامس اما ان يتوقف جهة افتقار الممكنات الى المؤثر او جهة صحة تاثير المؤثرات فيها على الحدوث او لا يتوقف فالاول قد ابطلناه في باب القدم والحدوث فثبت ان الحدوث غير معتبرة في جهة الافتقار

البرهان السادس الممكن اذا لم يوجد فعدمه اما ان يكون لا لامر او لامر ومحال ان يكون لا لامر خارج يكون معدوما لما هو هو وكل ماهية كانت مقتضية لعدمه فهو ممتنع الوجود فاذا الممكن العدم

ممتنع الوجود هذا خلف ومحال ان يكون لامر لان ذلك المؤثر لا يخلو اما ان يشترط في تاثيره فيه تجدده او لا يشترط ومحال ان يشترط ذلك فان ذلك الكلام مفروض في العدم الذي يبقى وجوده والعدم المتجدد هو العدم بعد الوجود فاذا لا يشترط في استناد عدم الممكنات الى ما يقتضي عدمها تجددها واذا كان العدم الممكن مستندا الى مؤثر من غير شرط التجدد علمنا ان الحاجة والافتقار لا يتوقف على التجدد وهو المطلوب

البرهان السابع واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد فاذا صفات واجب الوجود وهي تلك الامور الاضافية والسلبية على راي الحكماء او الصفات والاحوال والاحكام على اختلاف آراء المتكلمين في ذلك وليس شيء منها واجب الثبوت نظرا الى ذاته واجب الوجود فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ولكنا نقول بوجوب سبق العدم في الافعال فنقول ان هذا من المسائل العظيمة لا يمكن التعويل فيها على مجرد الالفاظ فهب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر يكون دائم الثبوت مع الاثر واذا كان ذلك معقولا لا يمكن دعوى الامتناع فيه الى بعض المواضع اللهم الا ان يمنع من اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة عظيمة

البرهان الثامن لوازم المهية معلولات وهي غير متاخرة عنها زمانا فانه ان كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ليس الا لانه مثلث فانه لو كان لامر منفصل يصح ان يوجد المثلث لا على هذه الصفة ثم ان اقتضاء المهيات لهذه اللوازم ليس بعد تقدم زمان وجدت فيه عارية عن الاقتضاء فانا لا نفرض زمانا اصلا الا والمثلث يقتضي الاقتضاء بل نزيد فنقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل نذكر شيئا مما لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية عند من يقول به فكل ذلك يوجد مقارنا لاثره غير متقدم عليها فعلمنا ان مقارنة الاثر والمؤثر في الزمان لا يبطل جهة الاستناد والحاجة

البرهان التاسع وهو ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود فان الشيء حال وجوده لا يمكن الا ان يكون موجودا وكذلك حال عدمه من حيث انه معدوم يكون واجب العدم لانه حال العدم لا يمكن ان يكون موجودا والحدوث عبارة عن ترتب ما بين الحالتين لو نظرنا اليهما واخذنا المهية حيث اتفق حالة كذا او في حالة اخرى كذلك كانت المهية كلتا الحالتين على كلتا الصفتين واجبة والمهية من حيث هي واجبة غير مفتقرة الى المؤثر فان الشيء من حيث هو واجب يمتنع استناده الى المؤثر فاذا الحدوث من حيث هو حدوث مانع من الحاجة فاذا لم تعتبر المهية من حيث هي لم يرتفع الوجوب عنه وجوب

الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم وهو بهذا الاعتبار يحتاج الى المؤثر فعلم ان الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج وانما المحوج هو الامكان الذي هو جهة الاحتياج لا بوصف وان يبقى مع المؤثر كما كانت لا مع المؤثر والابقية اي خروج المؤثر الى مؤثر آخر فلو جعلنا الحدوث جهة الاحتياج الى المؤثر يكون الحدوث مع المؤثر كهو لا مع المؤثر اي ان الحدوث هو الوجود بعد العدم وسواء كان ذلك الوجود بالفاعل او لا بالفاعل فهو وجود بعد العدم فاذا هو مع المؤثر كهو لا مع المؤثر فيلزم المحال المذكور اما اذا جعلنا الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان عند عدم المؤثر فان المبهم مع المؤثر لا يبقى ممكنا البتة فعلم ان الحدوث لا يصلح جهة للاحتياج الثاني لو قلنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الثاني باولى من العكس لانه لا مزية لاحدهما على الآخر والثالث قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث ولانا لا نجد من انفسنا صحة القصد الا بالتكوين الكائن الرابع البناء اذا وجد استغنى عن البناء فكذلك جميع الافعال والجواب قولهم ايجاد الموجود محال ان عنوا به ان اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى محال فهو حق لا نزاع فيه وان عنوا ان الوجود الواحد لا يمكن ان يبقى هو بعينه متعلقا بالمؤثر فهو مصادرة على المطلوب وزيفوه وصنوا باحتياج القادر الى القدرة والعالمية الى العلم وكذلك الحيوة واما الثاني فنقول ان كون الشيء علة ليس لانه قديم حتى يلزم ما ذكروه وكما انه ليس كون الشيء علة لاجل كونه حادثا حتى يقال انه ليس احدهما اولى بالعلية اولى من الآخر بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهيئته وهو لماهو هو يقتضي التقدم بالعلية والذات فان قيل فاذا كانا متلازمين يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر فيلزم من ارتفاع كل واحد منهما ارتفاع الآخر فاذا لزم من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة كان وجود العلة محتاجا الى وجود المعلول فلم تكن العلة فنقول ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة كما ان وجوده لا يوجب وجود العلة والثالث يعرف وجودها على معنى انه لولا وجوده او عدمه اولا والا لما كان للمعلول وجود او عدم ثابتا واما الثالث وهو ان القصد لا يتعلق بالاحداث والايجاد الا حال العدم فنقول هذا خطأ لان ابتداء القصد والداعي يجوز تعلقهما فذلك ممكن فان ادعيتم امتناعه فذلك هو المصادرة على المطلوب واما الرابع فنقول البناء ليس علة لحفظ الشكل بل هو علة لاشتغال الاجزاء الى ذلك الشكل تلك المواضع وذلك الاشتغال يبطل عند بطلان تعلق الفاعل واما بقاؤها على تلك الاوضاع فانه من الثقل الذي يقتضي الميل الى الاسفل وما فيها من اليبوسة الحافظة لتلك الاشكال **الفصل الثامن في العبارة** الرئيس لا مانع ان يمنع من اطلاق لفظ الفعل على ما لم يتقدمه عدم لانا نقول انه فعل واوجد وصنع بعد ان لم يكن الفعل حاصلا او موجودا او قيل بالة

٢ اما انه لو فرض تجوادوه ارحته الاول ان ايجاد الوجود محال فلا بد وان يكون الفعل حال العدم حتى تحقق الاحتياج ح

او بالاختيار او بالطبع ولسنا مناقشين في هذا الكلام ولا منكرين فعلى ان الفعل اعم من الفعل المسبوق بالعدم وقد بينا ان عدم التقدم على هذا التفسير لا يمنع من الحاجة فاذا اطلاق لفظ الفعل على وجود يحتاج الى الغير يكون جائزا اي ان الموجود لا يصلح للمعلولية فقد ذكرنا شيئا مما يتعلق بذلك في باب الماهية فلنتكلم عليها من طريق آخر فنقول ظن قوم ان وجود الاشياء هو المعلول فقط وسبب هذا الظن ما وقع سمعهم من كلام الافاضل الاقدمين ان الماهيات غير معلولة وهذا باطل من وجوه الاول انا بينا ان الوجود غير مستقل بان يوصف بالزوال والطريان بل الماهية هي الموصوفة بذلك فكيف يمكن ان يجعل الموجود وحده هو المعلول الثاني لو كان تاثير العلل في الوجود وحده والوجود وحده حقيقة واحدة لكانت علة ما كافية لكل معلول بيانه ان الماء اذا تسخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات في الوجود عليها من المبادي المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية اذا كانت قابلة والفاعل فياض ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة النار شرط لوجود البرودة ايضا ولوجود السخونة فليكن ملاقاة النار شرطا لوجود السخونة لان ما كان شرطا للشئ لو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الثلج لان الماهية قابلة والفاعل فياض وما هو الشرط قد حصل فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس وان كان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة كانت تلك الماهية متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان علة الممكنات ليست علة لوجودها فقط بل ولماهيتها الثالث انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود الاحتراق من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية الاحتراق بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الامكان من حيث هو وجود فامتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا ماهية الشئ الى وجوده عرض له الامكان وبسببه عرض له الحاجة فلا يلزم المحتاج هو الماهية في وجودها لان المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل من ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله **الفصل العاشر** في ان الوجود وحده لا يصلح للعلية كذلك الامكان وحده غير صالح للعلية فلنبين اولا في الامكان فنقول الامكان امر عدمي والامور العدمية غير صالحة للمؤثرية فالامكان غير صالح للمؤثرية اما الصغرى فقد مضى بيانها واما الكبرى فهي ان الامور العدمية لا تصلح ان تكون سببا لانا اذا قلنا السبب فلان سبب الشئ ما نعنيه ثبوت الشئ والمعيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز عما ليس بسبب والا لم يكن كونه سببا اولى من جعل غيره سببا وكل ما له في ذاته خصوصية وتعين فهو ثابت فاذا كل سبب فهو ثابت وينعكس بالعكس النقيض بان ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا الكلام تبين انه لا يمكن

٧ الفصل التاسع ح

٧ نقيضان ح

٢ وجود البرودة ح

٢ الشئ كان شرطا ح

ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسبب المسبب ايعود الكلام الذي قدمناه فاذا ليس السبب لا جزء السبب
وهو اخص شيء من السبب فلا يكون لها اعتبار فيما يرجع الى كون المؤثر مؤثرا فيكون اعتباره كاعتبار سائر السلوب الغير المتناهية
التي صدقها فان المؤثر يلزمه سلب كل ما عداه مثلا يلزمه انه ليس بحاد ولا بارد ولا مجرد ولا مثلث ولا جميع الامور
المتناهية وهي وان كانت لازمة لذات المؤثر فيما يرجع الى كون المؤثر مؤثرا فهي ضعيفة الاثر فلذلك الامكان البرهان
الثاني ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او في ماهيتها فان كان التباين في العدد فقط
استحال ان يكون الامكان شيء علة لوجود شيء اما اولا فلانه لا يكون استناده الى بعض الامكانات اولى من استناده
الى الآخر واما ثانيا فلانه كان يجب ان يكون معلولا للامكان نفسه لان امكان المعلول مساو لامكان غيره فاذا صلح الامكان
بغيره لان يكون علة له فلا اولى ان يكون سببا لانه من مزيد الاختصاص وحينئذ يكون المعلول غنيا عما عداه فيكون واجبا
لانه لا معنى للواجب الا ذلك فيكون الممكن لذاته واجبا هذا خلف واما ثالثا فلانه يلزم ان يصدر من كل واحد من امكان
الممكنات مثل ذلك المعلول فانه جعلت امكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل واحد
من الموجودات الجسمية فلك ولا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى غير النهاية واما ان كانت الامكانات
مختلفة فهو باطل من وجوه الاول فلان مقابل الامكان وهو الوجوب يجب ان يكون مفهوم الامكان واحدا فالوجوب يكون
نقيض الواحد واحدا والثاني هو ان الامكان يصح تقسيمه الى امكان الجوهر والى امكان العرض ثم امكان الجوهر
يصح تقسيمه الى امكان الجسم والامكان غير الجسم وقد عرفت ان مورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا واما ثالثا فلان
المعقول من الامكان هو استواء طرفي الوجود والعدم القدر المشترك بين الامكانات والاختلاف لو وقع فانما يقع في
امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما هو خارج وراء هذا المفهوم فهو داخل في الامكان بل خارج عنه اما مقارن واما
مفارق فظهر ان الامكانات غير مختلفة بالماهية واما رابعا فلان الامكانات ان كانت مختلفة بالماهيات كانت مركبة
من جنس وفصل وعلة ثبوت ذلك الامكان سواء كانت ماهية العقل الاول او ذات واجب الوجود لزم ان
يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل وبهذا البرهان يظهر ان مجرد وجود الشيء لا يصلح ان
يكون علة لشيء آخر فظهر من هذا ان الذي يقال من ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى وان وجوده علة للعقل
الثاني فهذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق فان قيل هذا الذي ذكرتموه انما يلزم اذا قلنا الامكان هو السبب الواحد
لوجود الفلك ولسنا نقول كذلك بل ماهية العقل الاول مع امكانه سبب لجرم الفلك وهي الفاعل الوجود والسبب
شرط آخر والامكانات وان كانت متساوية لكن المجموع الحاصل من ماهية اولى مع امكانها من الامكان فنقول الشيء من حيث
هو ممكن لا يجب ان يكون موجودا ومن حيث هو مؤثر في الغير يجب ان يكون موجودا فاذا الشيء من حيث هو ممكن يمتنع ان
يكون مؤثرا فيمتنع ان يكون للامكان مدخل في العلية وهذا قاطع البرهان الثالث على فساد ان يكون المؤثر هو الامكان

لو كان

لو كان الامكان مؤثرا فيه لكان لا يخلو اما ان يكون مؤثريته بمشاركة من ذات العقل الاول ووجوده او لا بمشاركة
منهما فان لم يكن بمشاركة منهما فذلك باطل لان البرهان قائم وهم ايضا اتفقوا على ان ما كان غنيا في فعله عن الغير كان غنيا في
ذاته عن الغير فلو كان امكان العقل الاول غنيا في مؤثريته عن ذات العقل وعن وجوده لزم ان يكون في ذاته غنيا عنه
فيكون الامكان جوهرا مفارقا بذاته هذا خلف وايضا ان لم يتميز في مؤثريته وجوده كان المعلول موجودا سواء
حصل الوجود لتلك العلة او لم يحصل وكل ما كان مستغنيا في وجوده عن الغير فالمعلول يكون مستغنيا عن العلة هذا خلف وان
كانت مؤثرية الامكان بمشاركة من الذات والوجود فلا يخلو مؤثرية الوجود اما ان يكون بمشاركة من الذات
والامكان او لا يكون فان كان غنيا في المؤثرية كان غنيا عنهما في الثبوت فيكون وجود العقل الاول بمشاركة
من الامرين ومؤثرية الوجود ايضا بمشاركة من الامرين الآخرين فاذا في الكل المؤثر هو المجموع اعني
ذات العقل مع امكانه ووجوده وقد صدر عنه الفلك والعقل فاذا قد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فبطل
اصل مقالتهم الرابع وهو ان نقول انكم جعلتم القوة الجسمانية غير مؤثرة في وجود شيء لاجل حلولها في الجسم الذي
مركب من المادة والصورة والمادة محل الامكان فبسبب ان القوة الجسمانية بينها وبين الامكان نوع المناسبة
البعيد اخرجتموها من المؤثرية فكيف جعلتم الان نفس الامكان مؤثرا في وجود الاجسام الفلكية وصورها
ونفوسها وموادها وسيأتي مزيد الكلام في ابطال مذهبهم في هذا الباب في الالهيات الفصل
الحادي عشر في ان القوة لا تكون علة في وجود الاشياء بل علة معدة وربما قالوا انها لو كانت مؤثرة
فاما ان يكون تاثيرها بمشاركة المادة او لا والقسمان باطلان فبطل القول بكونها مؤثرة واما انه يمتنع ان يكون
بمشاركة المادة لان المادة وجودها انها قابلة والقابل من حيث هو هو بالنسبة الى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب
والامكان واما انه يمتنع ان يكون فعلها لا بمشاركة المادة فلانها لو كانت غنية في فاعليتها عن المادة كانت
غنية في ذاتها عن المادة لان الموجودية جزء من الموجودية لان مصدر حصول الفعل وجود الفاعل فاذا كان
وجود الفاعل متعلقا بالمادة كان مصدر وجود الفعل من حيث هو مصدر لذلك الفعل متعلقا بالمادة
فثبت ان ما كان غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فلو كانت الصور الجسمانية تفعل لا بشركة المادة
لزم ان تكون غنية في ذاتها عن المادة لكن ليس كل ما كان غنيا في ذاته عن المادة كان غنيا في فعله عن المادة كالنفس
الناطقة الفصل الثاني عشر في ان القوة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع لعلم ان هذا الكلام مبهم فلابد
من تحقيقه فنقول كل قوة تقتضي اثرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في ذلك
المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما اقرب الى ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون
كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانها لما كانت حالة في

المحل المعين كان حصول السخونة من تلك القوة اولاً في ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كلما كان اقرب الى ذلك
المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقاً بذلك الجسم
المعين لا لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية والا لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل
النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انما تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع وتعين به لكان الجسم لم
يكن اقرب من محل اسخن ان يقبل الاثر منه واما القوة التي لا تتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون المنفعل
ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء
من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه ولا تكون قوة جسمانية بل
مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات لان القرب و
البعد مما لا جزء له لا مكان محال واذا اثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة
المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا ابطل قول من يقول كان الجسماني لا نسبة له الى المجرد
بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب والبعد فوجب ان لا يستند الاجسام في وجودها
الى شيء من المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكناً فمتى تحقق ذلك الامكان
فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية لا يكفي فيها كون الاثر ممكناً فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب
من محل القوة الجسمانية وذلك على ما قيل اليس ان حدوث البدن علة لحدوث النفس وهي من المجردات
فنقول انك ستعرف ان علة حدوث النفس لا يمكن ان يكون الا جوهراً مفارقاً واما البدن فهو شرط
الفيضان المعلول عن العلة وفي هذا الجواب نظر

الفصل الثالث عشر في تناهي القوة الجسمانية في التاثير
قد عرفت في باب الكم ان النهاية واللانهاية انما تلحقان بالذات للكم ولا شيء من القوى بكم بالذات
فاذاً النهاية واللانهاية لا تلحقها لذواتها بل انما بسبب ما هي عليها الاول فلو كانت الاجسام
غير متناهية كانت القوى ايضاً بسبب ذلك غير متناهية على المعنى الذي يكون في جميع الاعراض القائمة بها
واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناه وقد عرفت هناك ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة
والعدة والمدة وقد عرفت الفرق بين هذه الامور الثلاثة فنقول انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة
لان تلك الحركة اما ان تكون واقعة في زمان او لا في زمان فان كان الاول لا يمكن ان يوجد زمان اقل منه
لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة وان كانت واقعة لا في زمان لم تكن حركة لان
الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فلا شك ان قطع نصفها قبل قطع كلها وايضاً فان كانت
تلك الحركة نهاية في الشدة فهي متناهية الشدة وان لم يكن نهاية في الشدة كان وراءها نهاية اخرى فلا يكون غير

٢ مع ح
٢ تلك ح
٢ المجرد محال ح
٢ ما هي عليه السبب ح
٢ والمدة ح

١٢٦

متناهية الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب المدة والعدة فلانها اما ان يكون قبول الجسم الاعظم
للتحريك عنها مثل قبول الاصغر اذ لو اختلفا في ذلك لكان المانع اما الجسمية وذلك ظاهر البطلان واما امور وراء
الجسمية وذلك الامر اما ان يكون طبيعياً واذا كان المانع من الحركة طبيعياً لم تكن الحركة طبيعية وقد فرضناها طبيعية هذا
خلف او قسرياً وقد فرضنا عدم ذلك فظاهر ان الجسم العظيم والصغير لا يمكن ان يختلفا في قبول الحركة لم يكن ذلك
الاختلاف بسبب … المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة فان القوة في الجسم الاكبر اكثر مما في الاصغر
الذي هو جزؤه لان ما في الاصغر فهو في الاكبر موجود وزيادة فاما القوة القسرية فانها يختلف تحريكها للجسم العظيم
لا لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في الاكبر اعظم منه في الصغير واذا حصلنا هذا الفرق فنقول انه يستحيل وجود
قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكاً غير متناه لان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فقوة
الكل اقوى من قوة البعض او القوة فاذا قدرنا انهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات غير متناهية لزم ان يكون
فعل الجزء مساوياً للفعل الكل وهو محال وان حرك الاصغر حركات غير متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة
متناهية فان نسبة بعض القوة الى كلها نسبة متناهية فيكون كل القوة متناهية وهو المطلوب واما القوة القسرية
فيستحيل ان يكون فعلها غير متناه لان تحريكها الكل الجسم من مبدأ معين اقل من تحريكها جزء ذلك الجسم من
ذلك المبدأ فيقع زيادة حركة الجزء على حركة الكل من الجانب الذي فيه هو غير متناه فيكون غير المتناهي متناهياً
وذلك محال والاعتراض عليه من وجوه الاول ان هذا بناء على ان كل ما يكون حالاً في الجسم فانه ينقسم بانقسامه
وذلك منقوض بالوحدة والنقطة والاضافات الثاني سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان جزء القوة لا بد وان يكون
قوياً على الفعل فان عشرة من المحركين اذا نقلوا حجراً ونقلوه مسافة في زمان فانه لا يلزم ان يكون الواحد منهم
يقدر على نقله عشر تلك المسافة في عشر ذلك الزمان بل لا يحركه اصلاً اذ لا تكون القوة التي له
مؤثرة في نقله وان كانت هناك نسبة الى وجوده فجزء النار العظيم لا تحرق وجزء الجمر الصغير لا يحرق الثالث ان الحكماء
اتفقوا على ان ما لا وجود له يستحيل الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان
اولاً زمانياً وههنا الامور التي يقوى عليها تلك القوى غير موجودة حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها
سبيل الاعداد التي لم توجد فاذاً هذه الحجة مغالطة الرابع ان الارض لو بقيت دائماً في حيزها ولم يعرض لها
عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم والشيخ اجاب عنه في المباحثات بان قال ان السكون عدم
وليس فعلاً وليس حالاً ينقسم الا بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة الحركة فليس
يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل والا لو صدر فعل لكان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى يفعل
الزمان الغير المتناهي الذي يكون الكون غير متناه بحسبه وللمعترض ان يعترض فنقول ههنا ان السكون وان كان عدم

٢ طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون ح
٢ عن الحركة الطبيعية فاذن الجسمان لو اختلفا في قبول الحركة ح
٢ العظيم والصغير ح

في جزء من مقولة اين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية اي ليس الى تحته
بدوات المتخلخل فانها مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى
عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين وتناهي الحركتين وان كان لا يلزم من ذلك
تناهي الحركات وكذلك لا يلزم اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيهما السادس المعارضة بالنفوس الفلكية
فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية وقول من يدفع هذا الكلام بان محرك الفلك قوة عقلية
ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان يفيد الحركة فقط او قوة بها الحركة فان افاد القوة المحركة كانت
جسمانية فالقوة التي علة للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية
مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة ايضا فيلزم ان يكون الجسم قابلا لتاثير العقل المفارق من غير
ان يكون فيه قوة جسمانية وذلك باطل السابع وهو ان القوة لما ان ينتهي الى زمان يصير عدمها فيه واجبا
لذاتها او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل
والقابل ابديين لكان التاثير والشرائط ايضا كذلك البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي
ممكنة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذا القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة
الوجود والجواب اما بيان المحال في المنقسم منقسم وعلى الشكوك فيه فقد مضى بيانه واما جزء القوة فيجب ان
يكون قويا على الفعل فان لكل واحد من تلك الاجزاء اذا لم يكن قوة على الفعل فهي عند الاجتماع اما ان تتغير
حالها عما كانت عليه او يبقى على ما كانت وقت الانفراد وهذا الثاني يوجب ان لا يكون لذلك المجموع قوة
على الفعل واما الاول فهو يقتضي ان يكون القوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع لتلك الامور فلا يكون
تلك الامور جهة القوة بل يكون مادة للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا في افراد مادتها واما
العشرة المستقلون لحمل ثقيل فلا بد ان يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شيء من الثقل نعم ربما لا
يكون النسبة واجبة الاعتبار وذلك كما لا يغير نارا واما النار القليلة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد
عليها ولولا ذلك لكانت مؤثرة واما الثالث فجوابه انه ليس بناء الكلام على وجود الامور التي تقوى
القوة عليها بل على ان جزء القوة يستحيل من ذاته ان يكون له قوة على امر وكل القوة ايضا كذلك والذي
يستحقه الجزء انقص من الذي يستحقه الكل ويجب ان يستحق الكل والجزء غير حاصلين ولكن استحقاق
كل واحد منهما حاصل في الحال فان كون القوة قوية على الفعل امر حاصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم
يوجد ونحن انما فرضنا القوة غير متناهية حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق واذا كان الاستحقاق
الحاصل للجزء بجزء الاستحقاق الحاصل للكل وجب ان يكون استحقاق الكل متناهيا واما الرابع فالذي

١٢ المحركة ح

١٣ القوة قوة له

١٤ واما ان كانت القوة لذاتها ممكنة الوجود والفاعل لذاته ممكن التاثير لزم ان تكون القوة ممكنة ... لزم انتقال من الامكان الى الامتناع وهو محال ح

١٥ يستحق م

يمكن ان يقال فيه ان يمتنع صحة بقاء الجسم واحد بالعدد في حيزه ابدا واما الخامس فجوابه ما بينا من ان جزء
القوة استحقاقه يجب ان يكون دون استحقاق كل القوة فلا بد من تناهي استحقاقهما واما المفارقات المحركة للافلاك
فانها مختلفة بجواهرها فلا يجب ان يكون فعل بعضها انقص من فعل الاخر نقصانا ينقطع الناقص عنه بل هي لاختلاف
جواهرها مبادي لحركات مختلفة في السرعة والضعف وعلى الجملة فقد ذكرنا انه ليس بناء الكلام على تفاوت مستحق الكل
والجزء بل على تفاوت استحقاقيهما واما في المفارقات فلا يقال ان دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم
لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان ولا يمكن ان يقال قوة بعضها على الفعل يجب ان يكون اكثر من قوة الاخرى اذ ليس
شيء منها جزءا من غيره حتى يلزم ظهور الفرق واما المعارضة بالنفوس والاجرام الفلكية فالجواب ان المؤثر في وجود
تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة
ولقائل ان يقول ان جوزتم بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية
عن العقل المفارق فقد جوزتم كون القوة الجسمانية مبدأ لافعال غير متناهية وقولكم بان القوة الجسمانية
غير مؤثرة بل هي معدة فنقول ان كنتم تعنون بقولكم القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة
في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم ما بينتم في فصل اصلا ان القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد فبعد
ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول وايضا فلان هذا يوهم انكم
تجوزون كونها مؤثرة في افعال غير متناهية مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم بقولكم ان القوة الجسمانية لا تفعل فعلا غير
متناهية ان ما عليها يمتنع توسطها بين العقل المفارق وبين الاثار لا يستمر مدة غير متناهية فذلك قد بطل بالنقض فانكم
سلمتم كونها متوسطة في مدة غير متناهية واما الشك السابع فجوابه ان القوة الجسمانية انما يجب انتهاؤها لا لذاتها بل لما يرد عليها
من القواسر المزيلة لتلك القوة المبطلة لها ثم ان القوة وان كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب
الكلية ومصادمات سببياتها الجزئية قد تتادى الى حيث يصير الممكن واجبا فلذلك جعلنا هذا اخر ما حصل
هذا الكتاب الشكوك في الحال وبالله التوفيق **الفصل الرابع عشر** في ان التصورات قد تكون مبادي لحدوث
الحوادث اي من شان النفس ان تحدث من تصوراتها القوية الجازمة امورا في البدن من غير فعل وانفعال
جسماني فتحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول وهو ان القوة المحركة التي في
الانسان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احد الضدين لا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره
لكون ذلك الفعل نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور لا الالات الجسمانية على ان الامر
جسماني لزم التسلسل وذلك محال فاذا تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط
الات جسمانية واذا ثبت جواز ذلك ثبت فلذلك الثاني ان ثبت به كون الانسان متمكنا على جذع ملقى

٧ فعندئذ

٨ عنه عما

٩ فالثابت ح

١٠ فاقتضاء ذلك التصور لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تاثير ذلك التصور في تلك ح

على قارعة الطريق ثم ان كان موضوعاً في الجو وتحته وهدة لم يجسر ان يمشي عليه الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً فتجيب قوته المحركة الى ذلك ولا تجيب الى ما من الثبات والاستمرار الثالث ان الانسان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه يصح والصحيح اذا استحكم توهمه للمرض فانه ربما يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر في غير البدن كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج واعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه فتعرض للملك حتى حمله على ان اقبل على ذلك الملك بالشتم والتحقير والكلمات حتى اضطرب الملك بذلك اضطراباً شديداً فثارت حرارة الغريزية فيه واشتعلت وقويت على دفع المادة وتلك الحرارة ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية واذا ثبت هذا الاصل فنقول يجب ان لا يستبعد ان تبلغ النفس في الشرف والقوة الى حيث تزيل المرض وتمرض الاشرار وتقلب عنصراً الى عنصر حتى يحيل غير النار ناراً وتحدث بارادتها امطاراً وخصباً تارة وخسفاً وذلك كله بجواز ان مادة العناصر الاربعة مشتركة فهي قابلة لجميع صورها ومما يشاهد من ان النفس قد يعير بتصورها مبادي للامور الطبيعية وان كان ذلك نادراً غريباً جداً ونعم ما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب وليس الخرق في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان استحالته اقل من الخرق في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان جوازه بل يجب ان تسرح امثال هذه الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان

الفصل الخامس عشر

في ان آراء الكلي لا يكون علة لحصول افعال جزئية برهانه ان الكلي مشترك بين جزئياته والمشترك نسبته الى كل واحد من المندرجات فيه نسبة واحدة فلو كان الآراء الكلي سبباً لوقوع جزئي معين لكانت النسبة اليه كنسبته الى غيره لزم منه وقوع الممكن لا عن سبب وهو محال فان قيل كلما يدخل في الوجود فهو جزئي وكل جزئي فسببه ارادة جزئية فاذن الارادة الكلية يستحيل ان يكون مؤثرة في شيء اصلاً لكن ارادة الباري وعلمه كليان ان مع اتفاق الحكماء على انهما المبدآن لوجود الممكنات وعبر بعضهم عن هذا الشك بعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة اسباباً لحدوث الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والكون والفساد وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المتصور عند المبادي ممتنع الحصول وما هو حاصل ههنا غير متصور عندهم فبطل قولهم التصورات اسباب وجود الممكنات وحله ان الفيض العام قد يتخصص بسبب تخصيص القوابل كما ان ارادة الله تعالى الكلية سبب للخطوات المعينة ولكن بشرط ان يكون الخطوة الاولى قد وصلت الى ذلك الحد وبالجملة فقد عرفت ان العلل المؤثرة ان تتخصص بانضمام اسباب وعلل معدة موثرة للعلل المؤثرة الى معلولاتها بعد ما لم يكن وقربت وان ذلك يسبب ان كل حادث حادث بذاته فالممكن ان توجد الماهية في اشخاص كثيرة وما دام لم يكن كذلك كانت

٢ المعلقة ق
٢ فقال ق
٢ قيل م

ذلك كانت الماهية لا مرجح مقتضية للتشخص فتغير الارادة الكلية سبباً لحدوث الجزئي بسبب ذلك

الفصل السادس عشر

في ان ما مع العلة هل يكون متقدماً على المعلول ام لا ذكر الشيخ في النمط السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما هو متقدم عليه ايضاً بالزمان بل ذلك المتقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلاً وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلاً بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع وهو مثل تقدم الواحد على الاثنين فلم لا يجوز ان يكون تقدم ما مع علة الشيء وان لم يكن بالعلية والزمان فنقول في حله ان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي صدراً عن علة واحدة على مذهب الحكماء فهما اذاً معاً في الوجود وان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن ان يكون للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معاً فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً الى الغير وما يحتاج الى الغير فهو ممكن لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف فاذاً وجود المحوي غير محتاج الى وجود الحاوي لا احتياج المشروط الى الشرط ولا احتياج المعلول الى العلة فظهر ان ما مع العلة المتقدمة لا يجب ان يكون متقدماً اصلاً ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالمرتبة فقال قد ثبت ان الابداعيات علل لتحدد احيازها واحيازها معها بالذات والرتبة والمتقدم على المع متقدم فلما كانت الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات اقول هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المع متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم وليس بين الكلامين مناقضة لكن لا بد من فرق بين البابين وهو مشكل جداً

الفصل السابع عشر

في ان العلة هل يجب ان يكون اقوى من المعلول فنقول المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وماهيته او لا يكون فالاول يقتضي ان لا تكون العلة مخالفة للمعلول في الماهية لان المعلول لو احتاج لماهيته الى فرد من افراد نوعه لزم احتياج ذلك الفرد الى نفسه لكونه من ذلك النوع وذلك محال واما المعلول الذي لا يحتاج لماهيته الى العلة المعينة بل لشخصيته فهو مثل كون هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليست علة نوعية لتلك النار بل علة ذلك الشخص وكذلك الاب علة للابن لا من جهة الانسانية بل من جهة انه ذلك الانسان فلنتكلم في هذا القسم فنقول المعلول لا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة ممكنة فلا بد لها من سبب وليست تلك الزيادة حاصلة للفاعل حتى يكون سبباً للزيادة في المنفعل ولا يمكن ان يكون زيادة استعداد تلك المادة سبباً لتلك الزيادة لان استعداد المادة [illegible] اللهم الا ان يقال بان المعلول ينضم الى العلة ثم يصير ذلك المجموع مؤثراً في تلك الزيادة

٢ بالطبع ص
٢ بالترتيب ق
٢ او لا يحتاج فيه

فمنه ذلك يكون علة الزيادة ذلك المجموع لا ما فرض علة لكن ذلك المجموع ليس اضعف من تلك الزيادة وامّا انها
بل يكون مساوية للمعلول فنقول امّا ان يعتبر ذلك التساوي في حقيقتيهما او في وجوديهما والقسم الاول
مثل ان تصير نار علة لنار فنقول العلة والمعلول اذا كانا من نوع واحد فلا بد وان يكونا ماديين لما عرفت
ان كل ما لا يكون نوعه في شخص واحد فهو مادي واذا كانا ماديين فلا يخلوا امّا ان يتساويا في تمامها او لا
يتساويا فان لم يتساويا فامّا ان يكون المادتان المختلفتان متساويتين في قبول ذلك الاثر وامّا ان لا
يتساويا في ذلك مثل الحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في مطلق الحركة وامّا الثاني فمثل الضوء الحاصل
من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف فمن حمل هذا القدر من الاختلاف الماهية جعل
الضوئين نوعين ومن جعل ذلك اختلافاً في العوارض جعلهما من نوع واحد وامّا اذا كانت المادتان متساويتين
فلا يخلوا امّا ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد
التام وهو على ثلاثة اقسام فانه امّا ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويسرع نحوه مثل تبريد الماء
فان فيه قوة تعين على ذلك هذا الاثر وامّا ان لا يكون فيهما ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر
كالتسود اذا شابه من سواد وامّا ان لا يكون فيها لا معاوق ولا معاون مثل حال التفه في قبول الطعوم
ففي هذه الاقسام يجوز ان يتشبه المنفعل بالفاعل تشبهاً تاماً مثل النار يحيل الماء ناراً والملح
يحيل العسل ملحاً وكيف لا نقول ذلك والصور الجوهرية لا تقبل الاشد والاضعف فاذا حصلت
كانت حاصلة بكمالها والمادة قابلة لاثار تلك الصورة لكونها مماثلة لمادة الفاعل فليس فيها معاوق
ولا منازع فيجب حصول تلك الاثار بتمامها فامّا اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص
وهو مثل الماء في قبوله التسخن لان طبيعته المائية صارفة عن هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل
على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقاً عن ذلك الاثر ولا معاوق في مادة الفاعل والشيء الذي يكون مع المعاوق
اضعف من الذي ليس مع المعاوق فحر النار اذا سخن عن النار لا تكون سخونته مثل سخونة النار
فان قيل النار يذيب الفلزات ويكون سخونتها اقوى من سخونة النار ~~...~~ لانا ندخل ايدينا
في النار وتمر بها فيها بحيلة لا يحترق مثل ما يحترق في المسبوكات وانما نحت عن النار فجوابه ان المسبوك
جوهر لزج غليظ او خالطه جوهر غريب فلزوجته يبقى اتصاله باليد زماناً طويلاً ولغلظه يكون حركة اليد فيه ابطأ
والا انه لم يخالطه جوهر غريب فيكون تاثير سطح الملاقي لسطح اليد تاثيراً واحداً وامّا النار فلا انها لسببها
تكون سريعة الانفصال وللطافتها تتحرك اليد فيها اسرع ما يكون ولاجل ما يخالطها من اجزاء الهواء
والغبار لا يكون سطحها متصلاً بل مسطوحاً متغاراً مختلطاً باجرام هوائية ارضية هي كاسرة من حرارته

النار فلاجل ذلك كانت السخونة المحسوسة من ملاقاة الجواهر الذائبة اقوى مما تحس من النار هذا كله اذا
نظرنا الى حقيقتي العلة والمعلول اللتين بهما تشتركان في الماهية وامّا اذا نظرنا الى وجوديهما فيستحيل
تساويهما فيه من جهة التقدم والتأخر ولان العلة مفيدة للوجود والمعلول مستفيد والمفيد لا يساوي
المستفيد فيه الا اذا كانت العلة والمعلول ماديين امّا اذا كانت العلة غير مشاركة للمعلول في الماهية ولا في المادة وانما
يشاركه في الوجود فقط ذكر الشيخ ان التفاوت بين الوجودين بالاشد والاضعف والاقل والانقص
فان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلاثة التقدم والتأخر
والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول لا بد من تحقيق الفرق بين هذه الامور حتى يمكن بيان
الاختلاف باعتبارها بين وجود العلة ووجود المعلول وقد ذكرنا في باب الوجوب والامكان ان الوجوب عبارة
عن كون الماهية مقتضية لوجود نفسها وهذا المعنى هو العلة في عدم توقفه وتعلقه بالغير وذلك هو الاستغناء
وكذلك الامكان عبارة عن كونه في ذاته غير مستحق للوجود والعدم وذلك العلة في توقفه على الغير وهو المعنى بالحاجة
فقد ظهر الفرق بين الوجوب والاستغناء وبين الحاجة والامكان فامّا الفرق بينهما وبين التقدم والتأخر فالذي
يمكن ان يقال فيه انا بينا ان المعلول لا يعرف معرفة يقينية الا من جهة العلم بعلته فشعور الذهن بوجود العلة سابق
على شعوره بوجود المعلول وهذا مغاير للوجوب والامكان والاستغناء والحاجة فظهر الفرق بين هذه المفهومات
فاذا عرفت ذلك فنقول امّا تقدم العلة على المعلول واستغناؤها عنه فامر ظاهر وامّا وجوبها فلان
العلة ان كانت واجبة لذاتها فقد حصل المقصود وان كانت واجبة لغيرها فهي لذاتها ممكنة ولكن مصدر المعلول
هو وجوب وجود العلة لا امكانه ووجوده على ما عرفت في باب الوجود والامكان مسبوق بوجوبه لان الممكن ما لم يجب
لم يوجد فاذاً وجود المعلول متأخر عن وجوب العلة بثلاث مراتب فثبت بهذا ان العلة سابقة بالوجوب
على المعلول مطلقاً وبالله التوفيق **الفصل الثاني عشر** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلاً وفاعلاً
معاً المشهور امتناع ذلك والحجة اثنان الاول ان القبول والفعل اثران والبسيط لا يصدر عنه
الا اثر واحد وجوابه انا بينا ان المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا
ذلك فنقول قد بينا انه لا استحالة في صدور اكثر من المعلول الواحد الثاني ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان
ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب معاً وذلك محال فجوابه انه يجوز ان يكون الفاعل واحداً والقابل واحداً ولكن يكون نسبته الى القبول
غير نسبته الى التأثير وكيف لا نقول ذلك ويصح ان تعقل احدى النسبتين بالامكان والاخرى بالوجوب وفيه الله اعلم
جواز ان يكون الشيء الاحدي الذات قابلاً وفاعلاً ان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل
والقابل واحد امّا انها علل لتلك اللوازم فلان ذلك اللازم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم

لا يكون الا حق

او الحاجة حق

في ذلك ايراد نسخة

من جهة الوجوب حق

حسنه الجهتين ما ذكر في واذا كان كل كانت احدى النسبتين حق

المعصل ... نسخة ذلك بلغت الى ذلك بقوله

لنفسه وماهيته يصح ثبوت ذلك الملزوم عاريًا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلا يكون اللوازم
لوازم هذا خلف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا لغيرها لان الامكان حاصل من جهات
الممكنات فيها والزوجية حاصلة من جهة الاربعة فيها وتساوي الزوايا من المثلث حاصل من المهيات وفيها
فان قيل بعض المهيات مركبة فاما ان يكون فاعليتها باعتبار بعض اجزائها وقابليتها باعتبار جزء آخر فلا يلزم
ما ذكرتموه فنقول اما اولاً فلان في كل مركب بسيطًا ولكل واحد من تلك البسائط شيء من اللوازم لماهيته
وهويته واما ثانيًا فلان الحقيقة المركبة لها وصف مخصوص هو اللازم الذي يلزم عند ذلك الاجتماع ليس
علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلاً قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايضًا احد اجزائه
فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفًا بتساوي الزوايا الثلاث لقائمتين ولا الاضلاع الثلاثة بل القابل
هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والقابل ايضًا هو ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو
المطلوب ويدل عليه ما بيّنا من ان المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة والمفهوم من هذا الواجب يمنع
زائد على كونه واجبًا وثبت ان ذلك امر ثبوتي وثبت انه من لوازم ماهيته واللوازم كما بيّنا معلولات
فاذًا علة ذلك التعين وقابله هو حقيقة الباري سبحانه وتعالى وهي بسيطة وايضًا فعلمه بالاشياء هو خالقيته
للاشياء والصور للاشياء فخالقيته لذاته وهي من لوازم ذاته وهي معلولات ذاته وهي ايضًا في ذاته فالفاعل
والقابل واحد وذلك هو المطلوب وبالله التوفيق

القسم الثاني في العلم الالهي وفيه فصول

الفصل الاول

في اقسام المادة المادة عبارة عن الشيء الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء مثل الخشب للسرير
والحديد للسيف لا كالصرف للسيف والسرير فانه لا يمكن ايجادهما منه ثم انه يمكن تقسيم المادة على وجهين
الاول ان نقول المحل اذا احدث فيه صفة فحدوث تلك الصفة فيه اما ان يكون موجبًا لزوال شيء
كان ثابتًا قبل حدوثها واما ان لا يكون كذلك فان لم يوجب زوال شيء لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لها
لانها لو كانت مقومة لكان المحل قبل حدوثها محتاجًا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى
مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالمحل متقوم بتلك الصورة فلا يكون له حاجة الى
هذه التي حدثت فيكون هذه التي حدثت عرضًا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة الحادثة موجبًا
زوال الصورة التي كانت مقومة قبل ذلك كان حدوث هذا الحادث موجبًا زوال الشيء عنه وقد عرفت انه
ليس كذلك هذا خلف فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا يكون موجبة زوال وصف عن
ذلك المحل فتلك الصفة يكون من باب الاعراض لا من باب الصورة وقد عرفت ان كل عرض يحدث في المحل
لا على سبيل القسر ولا على سبيل اللزوم فذلك لاجل ان تلك الصورة المقومة لذلك المحل مستعدة لذلك الوصف

فان امكن هو

كذلك اذا كان المؤثر هو المجموع من حيث هو هو

فتكون تلك الصورة كمالاً اولاً ويكون ذلك الوصف كمالاً ثانيًا والصور الطبيعية متوجهة الى تحصيل
كمالاتها من الاعراض اللهم الا عند وجود مانع او عند عدم شرط اما الاول فكما عند الاعراض المزيلة
واما الثاني فكعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان تطلب
الارض حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها الى
شيء وصرفها عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوث تلك الصفة مزيلاً شيئًا
عن ذلك المحل فان ذلك الحامل بالطبيعة قد كان متوجهًا اليه وانه يستحيل بعد وصوله اليه ان يتحرك عنه مثال ذلك ان
الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلاً يستحيل ان ينتقل الى الصبي هذا حاصل ما قيل في هذا الموضع
وفيه اشكال فان النفس انما تترقى عن جميع الاعتقادات في مسئلة من المسائل فقد يعتقد فيها اعتقادًا خطأ
ولا يكون ذلك الاعتقاد استكمالاً للنفس فقد رأينا حصول صفة في محل حيث لا يكون ذلك الحصول
سببًا لزوال شيء آخر ومع ذلك لا يكون استكمالاً ويصح عنه الرجوع ايضًا واما القسم الآخر وهو ان يكون
حدوث الصفة في المحل موجبًا زوال شيء عنه فقد يكون موجبًا زوال الصورة المقومة كما ان حدوث الهوائية
في المحل يوجب زوال المائية عنه وقد يكون موجبًا زوال الكيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض
وقد يكون موجبًا زوال الكمية او الشكل وكل ذلك ظاهر وبالجملة فمن حكم هذا القسم صحة الانعكاس لان
المادة اذا انقلبت من المائية صح انقلابها من الهوائية الى المائية مرة اخرى لان ماهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل
فخرج مما قلنا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه محال وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب
فيه واجب فان قيل هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول فان ذلك القسم يمتنع
انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما انها تصير حيوانًا ونباتًا فالحيوان والنبات ايضًا يصيران
عناصر وليس ايضًا من القسم الثاني فان من شأن هذا القسم ان يكون الوصف الطاري سببًا لزوال
وصف كان موجودًا وهذا ليس كذلك لانه ليس حدوث الصورة النباتية والحيوانية سببًا لزوال وصف
يضادها فبطل هذا الحصر فنقول العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية بل لا يحصل ذلك الاستعداد
الا عند حصول الكيفية المزاجية والكيفية المزاجية مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فتكون نسبة الكيفية المزاجية
الى الكيفية الصرفة من القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيها الانعكاس واذا
حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالاً لذلك المزاج وهو مثل الصبي والرجل فلا جرم تحرك
اليه بالطبع ولا تحرك عنه فان الحيوان لا يتحرك في الطاخر بطبيعة مجرد مزاج فاذا حصل في تكون الحيوان
مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجًا عنهما القسم الثاني ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملاً لها

بوحدانيتها او بمشاركة غيرها فالذي لا يكون بمشاركة الغير فهو مثل الهيولى الاولى للصورة الاولى
فالتي هي الجسمية والذي يكون بمشاركة غيره فهو لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان
يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا مع الاستحالة والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة
واحدة وقد ينتهي الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر الاستحالة فيه فكحصول هيئة القياس من
اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات وحصول بدن الانسان من اجتماع الاعضاء
ثم قد يكون تلك الاحاد محصورة كبعض الاشكال وقد لا يكون محصورة كالعسكر والجمع **الفصل
الثاني** فيما يقال لما ان الشيء كان منه اعلم ان الشيء الذي لو حصل بكليته في شيء آخر لا يقال لذلك الآخر انه
كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب
فاذن متى كان الشيء متقوماً بالشيء الآخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضاً لو لم
يحصل شيء منه في شيء آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان عن السواد بياض لانه ليس
شيء من السواد موجوداً في البياض فاذاً متى كان حصول شيء من جميع الوجوه فانه يقال للمتأخر انه كان عن
المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه في ذلك الشيء فهناك يقال لذلك الآخر
انه كان من الاول مثل ما يقال من انه كان عن الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في
الهواء بل وجد في الهواء الشيء الذي كان جزءاً من الماء وكذلك يقال كان من الاسود ابيض وكان من
خشب السرير لاجل ان الخشب لا يصير سريراً الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال انه كان عن
شيء آخر اذا كان متقدماً ببعض اجزائه ومتأخراً ببعض اجزائه فالى حاصل ان الشيء انما يقال انه كان من شيء آخر
اذا اجتمع فيه الامران احدهما البعدية من جهة الآخر والتقدم من جهة اخرى فهذا تحقيق القول في هذا الاصطلاح
الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية قد عرفت ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة
كالانسان للرجل وقد يراد به الشيء بعينه جزء القابل جزء الشيء آخر كالماء اذا صار هواء فان الجزء القابل
للصورة المائية صار قابلاً للهواء للصورة الهوائية فنقول اما بيان تناهي المواد بالمعنى الاول فلانه
لو كان لكل قابل قابل آخر لا الى نهاية لكانت اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان
تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهواء اذا امكن ان تقبل الصورة المائية فمادة الماء ايضاً
يصح ان تقبل الصورة الهوائية فهو اذن يصح انقلاب كل واحد منهما الى الآخر واذا كان كذلك فليس احد
النوعين بان يكون مادة للآخر باولى من الآخر بان يكون مادة للاول بل ليس ولا لواحد منهما تقدم على
الآخر في النوعية نعم يجوز ان يكون شخص من الماء وله تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان

ان يكون لكل مادة مادة الى غير النهاية بهذا المعنى اي يكون كل شخص انما تولد عن شخص آخر قبله فهذا
هو القول في تناهي العلل المادية **الفصل الرابع** في اسامي المادة القابل من جهة انه بالقوة قابل
يسمى هيولى ومن جهة انه بالفعل حامل يسمى موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر
وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث كونه مشتركاً بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليه
التحليل يسمى اسطقساً فان معنى هذه اللفظة البسيط من اجزاء المركب ومن جهة انه اول ما يبتدئ منه التركيب
يسمى عنصراً ومن حيث انه احد المبادئ الداخلة في الجسم يسمى ركناً وقد يتركون هذه الاصطلاحات في
بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على الافلاك من الجزء القابل وان كان القابل ابداً
يكون قابلاً بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به وحده **الفصل
الخامس** في حال شوق الهيولى الى الصورة ان القدماء كانوا يشبهون الهيولى بالانثى والصورة
بالذكر ويثبتون للهيولى شوقاً الى الصورة وهذا الشوق الذي اثبتوه اما ان يكون نفسانياً او طبيعياً
والاول ظاهر البطلان والثاني ايضاً باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة معينة او الى
مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطبعها الى تلك الصورة ولكان ما عداها
حاصلاً بالقسر هذا خلف والثاني ايضاً باطل لان المادة لا تخلو عن الصورة على سبيل والشوق انما
يكون الى غير الحاصل فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل **الفصل السادس** في ان مادة
العناصر مشتركة برهانه ان هذه العناصر ينقلب بعضها الى بعض وما كان كذلك فله مادة مشتركة اما الصغرى
فبيانها تقريرها في باب الحركة واما الكبرى فهي ظاهرة اذ لولا اشتراك المادة فيها لامتنع انقلاب بعضها
الى البعض **القسم الثالث** في العلة الصورية وفيه ثلاث فصول **الفصل الاول** في بيان
علية الصور يجب ان نعلم ان الحقيقة اذا كانت مركبة من المادة والصورة فكل واحد من الجزئين بالنسبة
الى الآخر ونسبته الى ذلك المجموع فالصورة ليست علة صورية للمادة لانها ليست جزءاً من المادة
بل هي علة فاعلية للمادة او جزء علة فاعلية لها بل الصورة علة صورية بالنسبة الى المركب وكذلك
المادة ليس كونها مادة للصورة ككونها مادة للمركب لان كونها مادة للمركب يعتبر فيه الجزئية واما كونها مادة
للصورة فلا يعتبر فيه الجزئية واما بيان تناهي الصور فلوجهين اما اولاً فلان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة
السابقة فلو لم يكن للصور نهاية لم يكن للعلل نهاية واما ثانياً فلان الصور اجزاء الماهية فيمتنع ان
يكون للماهية الواحدة اجزاء غير متناهية **الفصل الثاني** في الفرق بين الطبيعة والصورة الفرق
بينهما ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاث مرتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات الشيء و

متقوم الذات فالاخص المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين باسم الطبيعة متناول للثالث من الجهات
الثلاثة باشتراك الاسم وللثاني من الجهتين كلفظ الامكان واما الصورة فهي الجزء الذي به يكون
الشيء بالفعل ثم ان الصورة في البسائط هي نفس الطبيعة كالماء مثلا فان صورته المقومة لجسميته الا نفس
طبيعته مع ذلك فالاعتبار مختلف لانها بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ
للآثار الملائمة له مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى
الثالث بل لا يصير بالفعل الا بسبب صور اخرى ازيد منها فلا جرم كانت صورها مغايرة لطبايعها
ولقائل ان يقول اذا كان لا بد من صور اخرى فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او الواحد او كل واحد فنقول
ظاهر كلام الشيخ مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات
الى جهة واحدة وان كان لا بد [illegible] ان يكون هي ما هي من تلك القوى وكان تلك القوة جزءا من صورتها
وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية ويشبه ان
لا يكون المراد بهذا الكلام ما يشعر به ظاهره لانا سنبين لشيئا يجوز ان يكون المجموع امور غير مؤثرة تاثيرا
في التقويم واما القسم الثاني وهو ان يكون المقوم واحدا من تلك الامور فهو ايضا باطل لان النفس
التي هي من المقومات فلو لم يكن للقوة الطبيعية حظ في التقويم لكانت عرضا فيه وهي جوهر في البسائط
[illegible] لا يلزم منه ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان البسائط مقومة للعناصر التي
هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان فيكون مقومة للبدن مع انه عرض فيه هذا
خلف فاذن تعين القسم الثالث وهو ان يكون للطبيعة ولسائر الصور حظ في تقويم المركبات
لكن على التقديم والتأخير كما سنحققه والظاهر انه هو المراد بكلام الشيخ **الفصل الثالث** في
امتناع تقوم المادة بصورتين بيانه ان الصورتين اما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالتقويم فيجب ان
يستغني الشيء بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا اليهما ومستغنيا عنهما هذا خلف واما ان يكون
المستقل احدهما دون الثانية فلا تكون الثانية صورة واما ان لا يستقل الواحد منهما بالتقويم بل
المجموع هو المقوم والمجموع شيء واحد فالصورة المقومة شيء واحد على ان ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من
تلك الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فتكون المادة
متقومة لها فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع فلو تقومت
المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالاخر وذلك محال فان قيل لكل جسم بسيط اعراض كثيرة
تحصل لان لها اينا معينا وشكلا معينا ومقدارا وكيفية من الكيفيات الملموسة فلو كانت للصورة المقومة

واحدة لزم صدور الكثير من الواحد عن الصورة الواحدة ولان الشيخ ذكر في اول طبيعيات النجاة ان في مادة الجسم الطبيعي
صورة يناسب اينه وصورة يناسب كيفه وذلك يناقض ما ظنوه فنقول انه اجاب في الشفاء عن الاول فقال
ان الجسم البسيط ليصدر عنه من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته قبول الشكل ومن جهة صورته البرد
المحسوس وهو اسطقس البرودة قوة محيلة فان الثقل الذي هو الميل الى الوسط تابع للبرودة والخفة
التي هي الميل الى فوق تابعة للحرارة وكذلك الانسان فانه يعرض له بسبب الصورة مثل الضحك والبكاء والخجل
والذكاء ويعرض له بسبب المادة مثل سواد الزنجي اذ لولا المزاج بسبب انفعال اجزائه بعضها عن بعض والا لم يحصل
اللون المعين وكذلك اندمال القروح والشامات ومن الصفات ما يعرض له بسبب الامرين مثل النوم واليقظة
فانه لولا ضعف تلحق الى الالة وكونها ذات قوة مدركة الالية كانت ومع ذلك فالنوم اولى بان يكون
بسبب المادة واليقظة بسبب الصورة وللقائل ان يقول الكلام بينهم في الفصول الاتية ان المادة يستحيل
ان يكون لها اثر اصلا فان ما بينها انها شيء قابل والقابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلا فكيف يقولون
الان ان الجسم البسيط يصدر عنه من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته [illegible] وهو قبول الشكل
فهذا ما نذكره في هذا الموضع من احكام المادة والصورة واما سائر المباحث التي تليق فسنذكرها في باب
اثبات المادة للجسم **القسم الرابع** في العلة الغائية وفيه اثنا عشر فصلا **الفصل الاول** في تقرير الغايات
الذاتية والغايات الاتفاقية اعلم ان كل مسبب فله سبب فاما ان يكون حصول ذلك المسبب عن ذلك السبب دائما
او اكثريا او على التساوي او اقليا فان كان دائما او اكثريا فلا يقال انه كذلك انه بالاتفاق اما في الدائم فظاهر
واما في الاكثري فهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حضور قيود كانت العلة الا ما بها عليتها
حاصلة مع عدم المعلول وقد ابطلناه فاذن لا فرق بين الدائم والاكثري الا ان الدائم لا تتخلف عنه قيد
من القيود المعتبرة في عليته والاكثري قد تتخلف عنه ذلك ويكون الاكثري مع حضور تلك القيود دائما
ايضا وهذا الحكم في العلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم تجزم استحال استعمالها بالاثر
واذا صارت جازمة امتنع تخلف الفعل عنها واذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم
لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك فان قيل اذا قصدنا فلانا في الحجرة فاتفق ان وجدناه
في البيت لم يمنعنا من هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت فنقول لكنا انما نقول ذلك
لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقادنا فانه ما اذا غلب على ظننا كونه في البيت فلا نقول اتفق
ذلك بل انما نحن نقول اتفق ذلك واما اذا تساوى الكون واللاكون في ظننا فحينئذ نقول
اتفق ان كان في البيت واما المتساوي فقد منع بعضهم من اطلاق لفظ الاتفاق عليه حتى بان الاكل

٧ اي نفعا لكمالها فانه بعينه من جهة مادته حق

٨ في تقسيم الغايات له

٩ فقد تخلف ذلك [illegible] عنه حضور [illegible] سببيته على حضور قيد حق

وتركه والمشي وتركه من الامور المتأدية القصد من مباديها والّا صدور تم اذا كل
ماش واكل لا نقول ان ذلك بالاتفاق فنقول انه قد ثبت ان الشيء الاقلي اذا شرط فيه
الامور التي باعتبارها صار موجوداً فانه يكون واجباً مثل ان شرط ان المادة في تكون
كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الى علة مصادفة مستعدا دا
تاماً والفاعل اذا صادف المادة لم يعطلها فعند الشروط يجب ان يكون الاصبع الزائد ويكون ذلك
من باب الدائم وان كان ذلك بالنسبة الى الطبيعة الكلية نادراً اقليّاً واذا جاز ان يصير الاقلي واجباً باعتبار
مع غاية تباعدهما فلان يجوز صيرورة المساوي اكثرياً باعتبار كان اولى وعلى هذا القول الاكل والمشي
اذا اضيف الى الارادة الجازمة خرجا عن الامكان المساوي الى الاكثرية فلا جرم لم يصح بهذا الاعتبار انهما
اتفق فاما اذا لم يضافا الى الارادة الجازمة بل الى وقت يتساوى فيه وجودهما وعدمهما فيصح ان يقال دخلت
عليه فاتفق ان كان يأكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الذي
من شأنه ان يتأدى الى المسبب دائماً او اكثرياً هو السبب الاتفاقي فخروج العارف لحصول الغريم في جهة
مخرجه يؤدي في اكثر الاحوال مصادفته واما خروج غير العارف به فربما يؤدي وربما لم يتأد فهو بالقياس الى
العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف اتفاقي فاما الشيء الذي ليس من شأنه ان يتأدى الى الشيء او
البتة فانه لا يسمى سبباً اتفاقياً لذلك الشيء مثل كسوف الشمس عند قعود فلان فان قعوده غير متأدٍ الى ذلك
الكسوف فلا جرم لا يقال اتفق ان صار قعوده علة للكسوف نعم لما كان قعوده قد يكون سبباً لكون
مع الكسوف لا جرم صح ان يقال قعدت فاتفق ان كان قعودي مع الكسوف ونقول انه السبب الاتفاقي
يجوز ان يتأدى الى الغاية الذاتية يجوز ان لا يتأدى [illegible] مثل ان الرجل اذا خرج متوجهاً الى قرية
فلقي غريمه فربما انقطع عن غايته الذاتية وربما لم ينقطع بل توجه نحو ما خرج اليه الى ان وصل اليه والحجر الهابط
اذا شج رأساً فربما وقف وربما هبط الى مهبطه فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون بالقياس اليه سبباً
ذاتياً وبالقياس الى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية العرضية
سبباً اتفاقياً وبالقياس الى الغاية الذاتية باطلاً وبالله التوفيق

الفصل الثالث في اثبات الاسباب الاتفاقية

قد عرفت ان السبب الاتفاقي ما يكون تأديه الى المسبب لا دائماً ولا في الاكثر وقد وقع بين الاقدمين خلاف
عظيم في وجود الاتفاق وعدمه والظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق لفظ الاتفاق فان الاختلاف
في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون تأديه الى المسبب مساوياً
او اقلياً ام لا فبعضهم منعه وبعضهم جوّزه ولمن منع ان يتمسك بأمرين الاول وهو ان السبب اما ان يكون من شأنه

٧ لفظ ق

ان

ان يتأدى الى مسببه او لا يكون فان كان واجباً ان يكون مستقلاً بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائماً
لما بينا ان المعلول يمتنع تخلفه عن العلة التامة في العلية وان لم يكن مستقلاً فلا بد معه من امر آخر فيكون المؤثر في
ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده يستحيل ان يتأدى اليه فهو وحده لا يكون سبباً اتفاقياً لان من شأن
الاتفاقي ان يكون ممكن التأدي اليه والحاصل انه ان كان مستقلاً كان واجب التأدي اليه فلا يكون ذلك التأدي
اتفاقياً وان لم يكن مستقلاً فهو ممتنع التأدي اليه فلا يكون ذلك التأدي اتفاقياً والحجة الثانية لهم في الشيء هو انا
وجدنا للحوادث اسباباً معلومة فاذا امتنع ان نجزم بها فنطلب لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر للبئر
اذا عثر على كنز جزم اهل النباوة بان البخت السعيد لحقه وان زلق رجله حتى انكسرت فهو المقول بان البخت الشقي لحقه
وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون انه لما خرج الى السوق ليتعوذ في ملكه [illegible] الى
غريمه ظفر بحقه وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى المكان [illegible] وله حس بصر فانه يراه وليس لقائل ان
يقول لما كانت الغاية [illegible] غير [illegible] وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم
لانا نقول يجوز ان يكون للفعل الواحد غايات شتى بالاكثر [illegible] كذلك لكنه يعرض ان يحصل المستعمل لذلك الفعل
احدى تلك الغايات غاية فيتعطل الاخرى لوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يحصل غاية لسير لو
كان هذا الانسان شاعراً بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له واقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول
فيقولوا الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها منها دائمة والّا لكان لابد معها من قيد زائد
فتكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة واما المركبة فان كان اجتماع اجزائها دائماً كان حصول المعلول دائماً وان كان اكثرياً كان حصول المعلول
ايضاً اكثرياً وكذلك القول في التساوي والاقلي فاختلاف احوال المعلولات في الدوام والاكثرية والتساوي
والاقلية لاختلاف احوال اجتماع اجزاء العلة في ذلك واذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لابد منه
في تحقيق العلية فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما كان الجزء المحصل الوجودي شيئاً واحداً [illegible]
الاثر اليه والباقي من الامور المعتبرة في [illegible] الى زوال المانع وتحقق الشروط وحضور القابل ثم ان كان
حضور سائر القيود مع حصول تلك الذات دائماً قيل بان صدور المعلول عن العلة دائماً وان كان ذلك
الانضمام اكثرياً جعل ذلك الصدور اكثرياً وكذلك القول في التساوي والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع
ان كان واجباً كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكناً فلا بد من استناده الى الواجب فيدوم الواجب
فيدوم المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز
ان يكون يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما في سائر الحوادث واما الحجة التي ذكروها فجوابها
ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليه الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصوداً فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى

٢ فيبطل [illegible] ٢ غرض ق

٢ حصول المعلول ق

٢ حصول ق

٢ للدوام ق

الاول وليست لها غايات بالمعنى الثاني قوله الغاية لا تتغير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والحمل يحمل
بعضها اكثريا وبعضها اقليا فان الشاب بمقام النوم يخارج الى السبيل في الاكثر وعن الشيخ عوده لا يلحقه في الاكثر
فاذا كان الحمل المختلف يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف بها الحكم فكونه اتفاقيا وغير اتفاقي

الفصل الثالث في الفرق بين البخت والاتفاق قد تقرر الاصطلاح على تخصيص اسم البخت بالسبب الاتفاقي الذي
مبدؤه ارادة بطبيعة وان كان السبب طبيعيا كالعود الذي يشق فيحمل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى
بختا بل كان انما من تلقاء نفسه واما ان كان حدوثه من معاودات الاسباب طبيعية وارادية فهو انما يسمى بختا بالقياس الى
السبب الطبيعي فلا فرق بين رداءة البخت والتدبير ان رداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر مؤديا الى
غاية محمودة ولكن ناخر ما حجبه يؤدي الى ذلك واما رداءة التدبير فهو ان يكون السبب في اكثر الامر يؤدي الى ذلك
والميمون هو الذي يكون حصول الخير بالاتفاق عنده مكررا والمشؤوم بالعكس منه

الفصل الرابع في اثبات العلة الغائية لحركات الطبيعة زعم انباذقلس ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان
كان بهيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق واحتج على ذلك بحجج
اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انه ليس لها روية وثانيها انا قد اتفقنا على ان التشويهات والزوائد
والموت ليست مقصودة للطبيعة [illegible] بالنظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس اقل من نظام
النشو والتحويل بينهما وان كانا متعاكسين فلهذا نظام لا يتغير ونهج لا يتبدل ولكن لما كان نظام النقصان بسبب
ضرورة المادة فلا جرم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام النشو والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب ان
لا يكون مقصودا للطبيعة [illegible] فان الشمس اذا اثرت بحصول تحلل البخار الى الجو
البارد وتكاثف وصار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان نفع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
وليس كذلك بل هو لضرورة المادة وثالثها انه لو كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر
لزم التسلسل وان كان لا لغرض آخر فقد فعل شيئا لا لغرض آخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة
الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب
فهذه ادلة منكري الغايات والحق انا لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى افرادها
فانه ليس حصول هذه السنبلة عن هذه الحبة من الارض ولا حصول هذه الحبة من الشجرة عن البقعة الارض
ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا اكثريا بل شائع انها [illegible] اتفق فيها
ولكنا ندعي ان للقوة الطبيعية التي لها غايات معينة والمراد بالغاية على ما ذكرنا المعلولات التي يكون تأدي القوة
اليها دائما او اكثريا والبرهان عليه ان نفرض الكلام في تكون السنبلة عن البر باستعداد المادة عن الارض فنقول

السعي

السعي الواصل اذا سقطت فيها حبة بر انبتت سنبلة بر واذا حبة شعير انبتت سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء
الارض والماء في تلك الحبة ليصير غذاء لها فيتكون منها السنبلة فظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض
والماء عن مواضعها الطبيعية فلا تكون تلك الحركات منها فاذن ولا بد لها جاذب حول سنبلة في الحبة ثم لا يخلو اما
ان يكون في تلك الحبة اجزاء يصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون القابل لها من نوع واحد
فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا اولى من صيرورته شعيرا لضرورة المادة بل لاجل
ان القوة الجاذبة تحركها الى تلك الصورة دائما او اكثريا وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة
فذلك الاختلاف ليس لماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البر افادت ذلك الجزء من
الارض تلك الصفة فان كانت افادة تلك الصفة لاجل فاصلتها سابقة عليها لزم التسلسل وان كان لا
لفاصلتها كانت القوة المستكنة في البر لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائما
او اكثريا وبالجملة فاذا لم تكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت الزيتون او البطيخ ثم اذا ثبت
ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها لما لم تكن ممنوعة بموانع ومعارضات تحصل خيرات وعليه للملازمة
الاول انها اذا تأدت الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس يطلب لها سببا عارضا فيقال
اذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل واذا اصاب هذه المرأة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة
متوجهة الى الخير [illegible] اذا احسنا لعارض او قصور عاد [illegible] الطبيعة [illegible] الطبيعة
لنا اذا زال العارض او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة والخير وهذا ما يدل على المقصود والجواب عما
تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم عليها بان الفعل الصادر غير متوجه الى غاية
فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية
مخصوصة ويكون تأدي ذلك الفعل اليها لذاته لا لسبب آخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي
لكان يصدر من النفس فعل واحد من غير روية ومما يقرر ذلك انه لا شك في ان للصناعات غايات ثم انها
اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل الروية تعيق بالنوع عن ذلك مثل ان الكاتب الماهر لو اخذ
في حرف حرف تبلد في صناعته وكذلك حال اعتصام المزلق رجله بما يعصمه ومبادرة اليد الى العضو
المستحك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحرك
بواسطة تحريك الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الفساد في الاشياء
تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول زيادات خارجة عن المجرى الطبيعي فاما الاعدام فليس من شرط كون
الطبيعة متوجهة الى غاياتها ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية

٢ او في الاكثر صح

٧ من الطبيعة صح

٨ والدوات صح

المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل واحد منهما
غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة الى هذا النظام والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ
البدن ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل هذا شان فانه يقع من هذا الامداد الاول لما ستعرف في علم النفس فيكون
ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو اذن من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل
لطبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصورة الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل
طبيعة فانما تفعل فعلها لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا فالموت وان لم يكن غاية ما في جهة
بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما ستعرف في علم النفس واما الزيادات
فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت ولم تحتملها الطبيعة فصلتها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي
فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وما قيل في المطر فهو ممنوع بل السبب فيه الشمس وبعدها ما هو سبب
ذو نظام له غايات اكثرية في الطبيعة على ما عرفته والجواب عما تمسكوا به ثالثا انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية
بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها وما يقصد لذاته فانه لا يليق به ان
يقال لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة
المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول
الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الاخر بواسطة العقد فذلك من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة واذ قد تكلمنا في غايات الافعال الطبيعية فلنتكلم في غايات الافعال الاختيارية الفصل
الخامس في بيان ان للعبث والجزاف غاية يجب ان يعلم ان للحركات الاختيارية مبادي بعضها ضرورية باعيانها
وبعضها غير ضرورية باعيانها فمنها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة المحركة التي في عضلة العضو والبعيدة هي
القوة الشوقية فهذان المبدآن لابد من حصولهما ثم ان غاية القوة المحركة هي التي انتهت الحركة اليها
وليس لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها غاية القوة المحركة مثل ما اذا ضجر الانسان
عن المقام في موضع فتذكر موضعا اخر واشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه وقد لا تكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وتكون
غايتها مغايرة لغاية القوة المحركة كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق له فيشتاق ويتحرك الى المكان
الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق
واما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لابد من احدهما
الا انه ليس كل واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة المحركة فان غاياتها لا محالة
موجودة لان تلك الحركة نهايتها وان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية تسمى ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية

لا بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قصد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما
اذا حصل الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل لا الفكر
فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو التخيل وحده او مع طبيعة مثل التنفس او مع مزاج كحركة المريض او مع خلق
وملكة نفسانية داعية الى ذلك فان كان المبدأ هو التخيل وحده سمي ذلك الفعل جزافا وقد يسمى عبثا وان كان
المبدأ هو التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان المبدأ هو التخيل مع ملكة
وخلق سمي ذلك الفعل عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل لغاية وهو خير حقيقي او مظنون اما ان له غاية
فلان اللعب باللحية مبدأ حركته هو القوة المحركة للعضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكر
وقد حصلت الغاية التي للقوة المحركة وللقوة الشوقية ولم تحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة فيه
فتبين ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة وما لم تحصل من الغايات فانها لم تحصل لان القوى التي تلك
الغايات غايات لها غير موجودة واما ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فلشوق ما
تخيلي لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان فلا يحصل الشعور به فان التخيل غير الشعور به
ولو كان كل تخيل يلزمه شعور به لتعذب الانسان بالتخيلات غير المتناهية ثم ذلك الشوق التخيلي لعلة به لا محالة اما عادة واما
ملال عن هيئة واما حرص على احداث الفعل وكل ذلك لذة بحسب القوة المتخيلة واللذة لا شك خير بالقياس الى
ذلك الشيء وان لم يكن خيرا حقيقيا بالقياس الى العقل الانساني فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم
وراء هذه علل لتخصيص الحركات الجزئية بحيث لا ينضبط الفصل السادس في ان الوجود العالم
حقيقية زعم ذيمقراطيس ان العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها
ولعدم فيها الخلاء وهي غير متناهية وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال
وهي دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم ولكنه زعم ان
ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق والذي يدل على فساد قوله امور ثلاثة الاول انه قد ظهر
ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ولا يستند القسري الى قسر الى غير النهاية بل
لابد ان ينتهي الى الارادة او الطبيعة فاذن الارادة والطبيعة اقدم من الاتفاق فاذن السبب الاول
للعالم ارادة او طبيعة الثاني ان تلك الاجزاء ان كانت متشاكلة الطبائع كانت حركاتها الى جهة
واحدة فلا تقع بينها مصادمة وما نعرض الحركة او ان وقع منها
تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقيا على الاكثر لكن الارصاد دالة على بقاء الاوضاع
السماوية بحالها وان كانت مختلفة الطبائع فالقوى كان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك باطل الثالث

انه جعل الامر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن النظام الواحد بحاله اتفاقياً وجعل الامور الكثيرة مع
عن مناهجها وطرائقها مثل احوال النبات والحيوانات لغايات معينة وذلك بالعكس اولى **الفصل**
السابع في الغاية الضرورية والاولوية قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية واما ضرورية فاعلم الآن
ان الغايات الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالغاية الذاتية هي التي تطلب لذاتها والتي لا تكون ذاتية
احد امور ثلاثة الاول الامر الذي يكون وجوده متقدماً على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع به
وهذا يسمى غاية اما في الحقيقة او بحسب الظن مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به الثاني الذي يكون لازماً
للزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم ذكي حتى يتم القطع به وان لم يكن منه
بد لا لذكية بل لانه كان لازماً للحديد الثالث الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية اما على طريق
اللزوم وذلك مثل الاكل الذي غايته التغوط واما لا على طريق اللزوم مثل الجمال للرياضة فان الصحيح قد يحصل
له الجمال مع ان الجمال ليس هو المقصود بالرياضة وفي امر التزويج والتوليد وذلك يتبعه حسن الولد **الفصل**
الثامن في تناهي العلل الغائية فان العلل التمامية هي التي تكون مطلوبة لغاياتها فلو قدرنا عللاً
تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان ما يكون مطلوباً
لذاته فعنده انقطع التسلسل فان لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليس هناك علل تمامية فثبت انه يلزم من تجويز
التسلسل في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها فان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال انه
لا غاية لها او يقال ان غاياتها غير متناهية [struck-through text]
فكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الى سق وكذلك القول في
نتائج تتراد فرع عن القياسات ولا تتناهى فنقول ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم المهيات
الجنسية مثل ان يوجد جسم او حيوان ولا ان يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد
المهيات النوعية وجوداً دائماً فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فيه لا يحتاج الى الاشخاص فلا بد
لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر واما ان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات
والفاسدات فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث
ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية
ونحن انما اوجبنا التناهي في الغايات الذاتية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم فاما غاية الطبيعة
المختصة بالشخص المعين فهو ابقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود
منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع

٢ وكذلك الغاية ق

٢ فيها

٢ بالذات له

الجزئية لا يوم صارت الاوضاع التي قبله غايات عرضية اما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان
المراد بقولنا العلة الغائية تتناهى انه لا يجوز ان يروم الفاعل الواحد بالفعل الواحد غاية بعد غاية الى غير
النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وجميعها الكل ليس غاية معينة وليس للنفس
في ذلك ليس غاية سوى تلك الغاية فهذا ما يتلخص مما ذكرناه **الفصل التاسع** في بيان علية العلة الغائية
العلة الغائية لها مهية ولها وجود فهي بمهيتها تكون علة لكون سائر العلل عللاً بالفعل ولكن بمطلق
فان تلك المهية لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في النفس هكذا قال الشيخ وهذا يقتضي ان لا يكون
للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك وذلك يناقض مذهبه في اثبات الغايات
للافعال الطبيعية واما وجود الغايات فالغايات اما ان تكون اموراً حادثة تنتهي اليها تلك الحركات
واما ان لا يكون كذلك فان كانت اموراً حادثة فهي في وجودها معلولة لجميع العلل فيكون ما بينها علة لعلية
وجودها ويكون وجودها معلولاً لمعلولها بينها واما اذا لم تكن الغاية امراً حادثاً لم يكن سائر العلل عللاً
لوجودها فاذن العلة الغائية اما عليتها لعلية سائر العلل واما كونها معلولة لوجودها فذلك ليس
بواجب بل ان كانت الغاية حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها ب
العلل لذاتها واما معلوليتها لسائر العلل فليست لذاتها بل لحدوثها هذا ما قيل **الفصل العاشر**
في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان الفاعل اذا احصل في مادة صورة فاما ان يكون مقصوده الاصلي
هو تحصيل تلك الصورة في تلك المادة او مقصوده حصول صفة له في نفسه بواسطة ذلك التحصيل مثال
الاول ان القوة المصورة للانسان غايتها تحصيل تلك الصورة في تلك المادة مثال الثاني
بناء الباني لاجل الاستكنان فانه ليست غايته الذاتية تحصيل صورة البيت في مادته بل الاستكنان
وهو صفة تحصل للباني اما القسم الاول فتلك الصورة لها نسبة الى امور اربعة احدها
نسبتها الى الفاعل من حيث ان تصورها صار محركاً للفاعل وعلة لان صارت فاعليته حاصلة بالفعل
فتلك الصورة من هذا الاعتبار يكون غاية وثانيها نسبتها الى حركة المادة الى قبولها وهي بهذا
الاعتبار يسمى نهاية وفرق بين الغاية والنهاية لان الشيء لا يبطل عند وجود غايته ويبطل عند وجود
نهايته وثالثها نسبتها الى المادة حتى كانت موصوفة بها بالقوة وهي بهذا الاعتبار يكون خيراً
[illegible] لان الشر هو عدم كمال الشيء والخير هو حصوله ورابعها نسبتها الى المادة عند كونها موصوفة
بها بالفعل وهي بهذا الاعتبار يكون صورة واما القسم الثاني وهو مثل الاستكنان
فهذا ليس له حصول الا في نفس الفاعل فله اعتباران احدهما ان تصوره صار علة لكون الفاعل فاعلاً

٢ فهي ق

[illegible]

بالفعل وهو بهذا الاعتبار خير سواء كان خيراً حقيقياً او خيراً مظنوناً ويجب ان يعلم ان غاية الفعل
الترتيب تحصيل الصورة في المادة هي نفس تلك الصورة واما الذي غايته صورة في المادة فانه لا
يكون فاعلاً او تبيا فان عرض ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي يكون غايته صورة لا في المادة
شيئاً واحداً فذلك الواحد وحدته بالموضوع مثل ان يبني الانسان بيتاً ليسكن فيه فان كونه مسكناً علة لكونه
بيتاً ووجود ماهية المسكنية علة بعيدة فلا جرم غايتها ليست صورة في مادة والبنائية علة في حصول صورة البناء
في مادة فلا جرم غايتها هي تلك الصورة المادية **الفصل الحادي عشر** في الجود والفرق بينه وبين الخير الجود
افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب سكيناً لمن يقتل به مظلوماً لا يكون جواداً والذي اعطى من يستغني لا
يكون جواداً ولا يجب ان يكون العوض كله جسماً محسوساً بل الثناء والمدح واستحقاق الاجر والاكتساب
الكمال كل ذلك اعواض فالجود هو افادة الخير بشرط عدم العوض وعند ذلك يظهر الفرق بين الجود والخير
الفصل الثاني عشر في ان كل من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص بذاته لان الذي يفعل فعلاً لغرض فلا يخلو
اما ان يكون وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة اليه سواء واما ان لا يكون الامر كذلك فان كان الامر
عنده سواء استحال ان يصير احدهما داعياً له على فعل احد جانبيه فح لا يكون احد جانبيه غرضاً
للفاعل واما ان كان احد جانبيه ارجح عند الفاعل من الآخر فلا بد وان يكون ذلك الارجح اولى
بذلك الفاعل فالفاعل اذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل تلك الاولوية ولا شك ان حال الفاعل
عند عدم تلك الاولوية انقص من حاله عند حصول تلك الاولوية فثبت ان كل فاعل يفعل لغرض
فانه يكون ناقصاً في نفسه فيكون ذلك الفعل سبباً لكماله فان قيل انه يفعل لا لاستكماله بل لاستكمال
غيره ومن شأن الجواد ان يفعل ذلك فنقول استكمال غيره بذلك الفعل اما ان يكون بالنسبة اليه
اولى من عدم استكمال الغير بذلك الفعل واما ان لا يكون كذلك فان كان لزم ان يكون استكمال الغير
بذلك الفعل سبباً لاستكماله وهو المحال وان كان استكمال الغير بذلك الشيء وعدم استكمال الغير به
بالنسبة اليه سواء استحال ان يصير استكمال الغير مقصوداً او مرجحاً لداعيه **خاتمة لهذا الفن**
فيما يتبع من مباحث هذا الباب وفيها فصلان **الفصل الاول** في امور مشتركة بين العلل اعلم
ان العلل الاربع مشتركة في ستة امور آ الذي يكون بالذات والذي يكون بالعرض والفاعل بالذات
هو ان يكون لذاته مبدأ لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو ان لا يكون كذلك وهو على اقسام خمسة آ ان
يفعل الفاعل فعلاً ويزيل ضده فيقوى ذلك الشيء بسببه مثل السقمونيا فانه متى ازال الصفراء حصلت
البرودة فيضاف تلك البرودة الى السقمونيا ب ان يكون الفاعل مزيلاً للمانع وان يعوق المانع [illegible]

لا يكون ح

والفاعل ح

مثل

مثل مزيل الدعامة فانه يقال له هادم السقف ج ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون مبدأ
بالذات لفعل فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلاً بالعرض مثل ما يقال للطبيب بناء اذ الشخص الموصوف
بالطب موصوف بالبنائية د الغايات الاتفاقية مثل الحجر يشج وانما عرض له ذلك لانه بذاته يهبط فاتفق
ان وقع العضو في سافته فقاشر به ه ان يكون المقارن للفعل لا على سبيل الوجود يجعل فاعلاً بالعرض واما
المادة بالذات فهي التي تكون بخصوصيتها قابلة للصورة المعينة مثل الشمع للشكل والتي بالعرض فاما
ان يوجد القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة للمقبول مثل ان يجعل الماء مثلاً مادة للهواء ب ان يوجد
القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل مع ذلك الشيء قابلاً مثل قولنا الطبيب يتعالج فانه انما يتعالج
لا من حيث هو طبيب بل من حيث هو عليل واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض
مثل السواد والبياض له واما الغاية الذاتية والوضعية فقد عرفتهما الثاني القريب والبعيد فالفاعل القريب
هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول
واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء اليه
او حدوث حالة اخرى فيه مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل
بل هو جزء القابل او وان كان فلا بد من احوال فيه ليستعد بسببها لقبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط
الواحد لصورة العضو والثاني مثل الاركان المختلطة لصورة الخلط فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار
كثيرة من الغذائية والكيلوسية والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية للمربع والغاية القريبة
كالتقوي للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء الثالث الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء
واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة الكثيرين وان كان بلا واسطة والمادة الخاصة
ما لا يمكن ان يقبلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي
وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً وعاماً مثل الخشب للسرير والصورة الخاصة فهي حد الشيء او فصله او
خاصته والعامة فكالجنس لذلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد واما العامة فهي التي
تحصل من طرق عدة الرابع الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او
نوعي او جنسي وكل واحد منها في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يؤخذ الشيء بمثله مثل التطبيب للعلاج
او الصانع للعلاج وفي المادة كذلك وفي الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وفي الغاية
فالجزئية كتبعيد يد ما فلان النوعي وكذا المخصوصة والكلي كما لا انتصاف من الظالم الخامس البسيط والمركب
فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثراً باجتماع عدة

امور اما متفقة النوع كتحريك الركاب للسفينة او مختلفة النوع كالجرح الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة والمادة
البسيطة كالهيولى الجسمية والحب في الخبز والمركبة مثل المعاجين للترياق والصورة البسيطة
مثل صورة الماء وصورة النار والمركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور والغاية
البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية
السادس القوة والفعل والفاعل بالقوة مثل النار بالنسبة الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعاله فيه
والقوة قد تكون قريبة كقوة المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة
مثل النطفة لصورة بدن الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان واما الصورة فقد يكون بالفعل
وذلك ظاهر وقد يكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع القابل واما كون الشيء بالقوة
او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة او بالفعل **الفصل الثاني** في معنى كون العدم مبدأ انما سمينا به على
ان الجسم من حيث هو جسم مركب من الهيولى والصورة فللجسم من حيث هو جسم من المبادي المقارنة
مبدآن احدهما الهيولى والاخر الصورة فاما اذا اخذ من حيث انه حادث او متغير او مستكمل فله مبدأ ثالث
وهو العدم فلنبين مفهومات هذه الالفاظ الثلاثة ثم لنبين مبدأية العدم بالنسبة اليها فالمتغير هو الذي
كان موصوفا بصفة فبطلت عنه تلك الصفة وحدثت فيه صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير
وحالة كانت موجودة فعدمت وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين من ذلك انه لا بد للمتغير من عدم واما المستكمل
فهو كالذي كان خاليا عن صفة ثم حصلت تلك الصفة فيه من غير زوال شيء عنه فتبين انه لا بد من العدم فانه لو لم
يكن هناك عدم لكان الكمال حاصلا واذا لم يكن هناك لا تغير ولا استكمال فاذن المتغير والمستكمل محتاجان
في كونهما متغيرا او مستكملا الى العدم والعدم غير محتاج في كونه عدما الى تحقق المتغير والمستكمل فالعدم مبدأ لهما
لانا لا نعني بالمبدأ ههنا الا كل ما يحتاج اليه فهذا ما قيل في بيان مبدأية العدم ولكن هذا اخر الكلام في العلة
والمعلول **الفن الخامس** في الحركة والزمان وفيه اثنان وسبعون فصلا **الفصل الاول** في رسم الحركة
اعلم ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان في وجوده ايضا بالقوة ولكان في كونه بالقوة
ايضا بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة وذلك محال واذا كانت القوة حاصلة بالفعل فهو لا محالة
ذو قوة فاذن الشيء اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او يكون بالفعل من بعض الوجوه ومن بعضها بالقوة
فكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل ليس الا دفعة او لا يكون دفعة وهو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو
الحدوث والحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات
صالحة لافادة هذا المعنى لكن المتقدمين احترزوا عنها في التعريف لان الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن

٧ مستكمل

عبارة

عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فاذن ينتهي تحليل تعريف الدفعة الى الحركة فلو اخذناها
في حد الحركة لزم الدور وكذلك اذا قلنا انه خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج فان كل ذلك
لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة فيلزم منه الدور واجاب بعض الفضلاء عن ذلك فقال
تصور حقيقة الدفعة واللادفعة والتدريج كل ذلك تصورات اولية لاعانة الحس عليها فاما ان يعلم ان هذه
الامور انما تحصل بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن اراد ان يعرف حقيقة الحركة بهذه
الامور ثم يجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور الاولية التصور لا
يلزم الدور وهذا جواب حسن ثم ان المتقدمين لما استقبحوا هذا النوع من التعريف سلكوا في تعريف الحركة
نهجا آخر فقالوا الحركة امر ممكن الحصول للجسم وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فاذن
الحركة اذن كمال لما يمكن ان يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التأدي الى
الغير والسلوك اليه وما كان كذلك فلا محالة له خاصيتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول
ليكون التوجه توجها اليه والثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك
انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك فقد بقي شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة
بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد
فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية
من حيث هي هي لا يوجب ان ينقطع ويستعقب شيئا غيره وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة واذا
عرفت ذلك فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر فله امكانان احدهما امكان
الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وقد عرفت ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله
يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه الى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب
والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكمالا ثانيا فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل
وجه فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته وانما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة
فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم لارسطو واما افلاطون فانه رسمها بانها
خروج عن المساواة اي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن ما مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما
فيثاغورس فانه رسمها بالغيرية ولعله اشارة الى ان حال الجسم في صفة من الصفات يكون في كل آن
مغايرا لحاله قبل ذلك الآن وبعده اعلم ان البحث المهم في هذا الموضع بيان انه هل يعقل ان يكون للشيء الواحد خروج
من القوة الى الفعل على التدريج فان هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك فان لقائل ان يقول الشيء اذا ...

٢ يعرف له

٧ منه شيء

اما ان يكون لحصول شيء فيه او زوال شيء عنه فان لم يحدث فيه شيء فان كان معدوما او لم يزل عنه شيء فلا يكون
موجودا فكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء
لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه
لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء في القوة او لم يبق فان لم يبق
فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الذي بقي اما ان
يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما دفعة واحدة واما ان يكون
غيره فح الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فبتمامه معدوم فليس هناك شيء واحد له حصول على
التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الواحد بالذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له
اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في
حين بعد حين حصول الآخر فاما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم
فهذا ما عندي في هذا الموضع

الفصل الثالث

في تحقيق القول في الحركة قال الشيخ الحركة اسم لمعنيين الاول
الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام
لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وصل فقد انقطع وبطل فاذًا لا وجود له في الاعيان اصلا بل
في الذهن وذلك لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه
في المكان الاول ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال
فح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا وجود له الثاني وهو الامر الوجودي
في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو
حالة موجودة مستمرة ما دام الشيء يكون متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا نعم قد يتغير حدود المسافة بالوضع
لكن ليس كون المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه عنه بل لانه متوسط بالصفة
المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصورة توجد في المتحرك وهو في آن لامتناع
ان يقال انه في كل آن يفرض انه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي قال من ان الحركة لا توجد في زمان فان
عنى بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجوده فيه على سبيل وجود الامور في الماضي لكن بيانها بوجه آخر فان
الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عنى به المعنى
الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع
مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان

والسو

بواسطة هذا فاذا في هذا الكلام اشكال اقوى من حيث ان ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان
الموجود في الاعيان بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له اللهم الا
ان يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب وايضا فكيف يكون
وجود الحركة بالمعنى الاول في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بان حصول الشيء في الماضي هو
ان يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية مع انه ليس لهذه الحركة وجود اصلا ثم للشكوك في ذلك
هو انهم قالوا ان القائل ان يقول الحركة اما ان تكون مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة واما ان لا يكون كذلك
والاول باطل والا لكان الجسم كذلك لان الجسم لو كان منقسما لكان الواقع في احد جزئيه غير الواقع في الجزء
الثاني واما ان كانت قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفروضة فيها لا توجد بأسرها دفعة لانها منقسمة متتالية ولا
محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالشيء الموجود ان لم يكن منقسما فذلك الذي يحصل لا ينقسم وان كان مقارنا ايضا
غير منقسم فالحركة مركبة من امور غير منقسمة هذا خلف وبهذا ابطل ما ظنه بعض المتأخرين من ان الحركة عبارة عن
حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية لان كل واحد من تلك الحصولات ان وجد اكثر من آن
واحد فلكل واحد منها حصولات متعددة فلا يكون شيء منها حركة وان لم يوجد الواحد منها اكثر من آن واحد فهناك
امور آنية متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل وايضا فلان كل واحد من تلك الحصولات ليس اولى
بل هو الكمال الثاني لان الحركة هي السلوك لا الحصول في حيز معين لانه حالة فقد ذلك الحصول الا
انه على اصل الكلام ان الحركة لا يمكن ان تكون عبارة عن مطلق التوسط لانه امر كلي والكليات لا وجود
لها في الاعيان فاذن الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك امر آني غير منقسم والذي يليه يكون مثاله
فالحركة مركبة من امور متتالية آنية الوجود والجواب ان الحركة عبارة عن التوسط المذكور وهو امر موجود
في الآن مستمر باستمرار الزمان كما ان السيال من الواحد اذا وجد فلوجوده في الآن واستمرار في الزمان
المستمر وتحقيق القول فيه ان ماهية الحركة هي التوسط بين المبدأ والمنتهى وذلك انما يحصل اذا لم يكن للجسم
حصول في حد واحد اكثر من آن واحد اذ لو استقر في حد واحد لكان ذلك الحد منتهى حركة فلكان
حاصلا في المنتهى لا في الوسط بين المبدأ والمنتهى ثم ان الماهية انما تتشخص بامور خارجة وتلك الامور
هيهنا وحدة الموضوع والزمان وما فيه فاتحاد هذه الثلاثة هو علة تشخص تلك الماهية وصيرورتها واحدة
بالعدد فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى لموضوع واحد في شيء واحد في زمان واحد
وهذا موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان كما مر الا ان اذا افرضت للمسافة حدودا معينة فحينئذ يحصل
للمتحرك اليها نسبة لذلك الحصول في الوسط انما صار حصولا في ذلك الوسط فصيرورته حصولا في ذلك

الوسط امور انه علي ذاته الشخصية فاذا اخرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال كونه حاصلا في ذلك الحد وزال
كونه حاصلا في ذلك الوسط فلا يوجد تلك الحركة باقية بذاتها وزال عارض من عوارضها ثم لا يمكن ان يقال
احاد هذا العارض لان كل قسمها انما يكون متتالي النقط في المسافة واذا امتنع ذلك امتنع تتالي هذه
العوارض في الحركة فظهر بهذا ان الحركة بالعوارض في ان لها وجودا في الآن ووجودا في الزمان بالوجه
الذي ذكرناه فتجتمع فيها قوام الحصول في الوسط مطلقا وذلك لا يوجد في الاعيان فنقول وذلك التوسط
لما يكون فيه كثرة عددية اذ لا كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال ان هذا وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي
وجد في الحد الاول لكن المسافة متصل واحد فلا يكون القطع الحدود متحدا بحصول فاذا لم يكن هناك الا شيء
واحد فلا يكون ذلك التوسط بين المبدأ وذلك المنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد الا
واحدا بالعدد لان الحركة نفس متوهم ممتنع من وقوع الشركة فيه فهو اذا الفرض
والمكان فرض الاجزاء فيها يجعله كليا فان الخط الواحد الحقيقي يمكن ان يفرض فيه
اجزاء كثيرة مع انه جزئي بل التغير في كون الشيء كليا امكان فرض الجزئيات وقد وقع الفرق بينهما وعرفت
ان ذلك غير ممكن حينئذ فهذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر واما في حقيقة الحركة فاعلم انها متعلقة بستة
المتحرك والمحرك وما فيه وما منه وما اليه والزمان فلنعتقد في احكام هذه الامور فصولا **الفصل الثالث**
في ان كل متحرك فله محرك غيره والذي يمكن ان يحتج به سبعة امور آ لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما
بالذات يمتنع بقاء الذات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم ب لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الاجزاء
المفروضة فيه الحركة باقيا لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة فلو كان متحركا لذاته لم يكن متحركا
ج لو كان متحركا لذاته لكان لا ان يكون له مكان طبيعي او لا يكون فان لم يكن كان لا الشيء من الامكنة فلا يتوجه
نحو شيء منها فلا يكون متحركا وايضا لم يكن حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل
الجوانب وهو محال او لا يتحرك اصلا فلا يكون متحركا لذاته وهو المطلوب وان كان له مكان طبيعي فاذا
وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته د لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في
الجسمية وهو كذب او لانه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته اليها بالامكان
ومن حيث هو محرك فاعل ونسبته الى الحركة بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فيمتنع ان يكون القابل
هو الفاعل فالمحرك غير المتحرك و المتحرك اذا تحرك لم يخل اما ان تحرك لا بان يحرك او بان يحرك فان تحرك لا بان يحرك
فالمحرك غير المتحرك وان تحرك بان يحرك ومتى تحرك انه وجدت الحركة التي هي بالقوة فيكون الحركة بالقوة والفعل معا
خلف ز حركة الجسم يتوقف على حركة جزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم يتوقف على حركة غيره والمتوقف على الغير ليس

ماله اثر

بالذات فحركة الجسم ليس بالذات ولقائل ان يعترض على الادلة الثلاثة فيقول اليس ان الطبيعة
محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة للمكان معين فلم لا يجوز
ان يكون الجسم متحركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه فان قلتم الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة
ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند
الوصول الى الملائم والعلة اذا كانت في ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب عند
فوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسم للتحريك بشرط حصول حالة
منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وتنقطع الحركة عند زوالها وح لا
يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية بذاتها تطلب حالة مخصوصة لكان كل جسم كذلك
وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة وهي لو
صحت كانت مستقلة باثبات المطلوب فتصير الطرق الثلاثة ضائعة وايضا فالطريقة الاولى وهي قولهم
لو كان الجسم متحركا لذاته لكان متحركا دائما انما تمشي في الاجسام التي رأينا سكونها طبعا فاما التي لم نشاهد
فلعلها يكون متحركة دائما وعلى هذا لا يظهر بطلان التالي في كل المواضع اللهم الا ان يقال لما سكن بعض
الاجسام علمنا ان المحرك ليس هو نفس الجسمية والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة وح يكون
هذا عودا الى الطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى فيكون الجسم طويلا
عريضا عميقا اشارة الى مقداره وكونه قابلا لهذه الابعاد الثلاثة هو الصورة الجسمية ثم دل الدليل على ان
هذه الصورة موجودة في مادة فنقول اما الابعاد الثلاثة فلا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها
واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لان الصورة
الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس هذه القابلية لهذه الابعاد الثلاثة لان نفس القابلية امر اضافي
نسبي والصورة الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يمكن ان يكون عبارة عن نفس هذه القابلية بل تلك الصورة
عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصورا اوليا حتى يعرف
انها في جميع الاجسام مفهوم واحد لان المحسوس المتصور هو هذه الابعاد الثلاثة وليست هي نفس الصورة
الجسمية بل اعراض ومقادير لاحقة بها واذا ثبت ان الجسم عبارة عن امر يلزمه قابلية هذه الابعاد فمن
الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد
لما عرفت ان الامور المختلفة يجوز ان يلزمها لازم واحد فاذا احتمل ذلك بطل دعوى وجوب اشتراك
الاجسام في الجسمية لبديهة بل لا بد من الحجة وهم ما اقاموا الحجة على ذلك وبالجملة لا نسلم ان الجسم الا

بين التغاير وبين المقادير لطبيعة مشتركة بين الاجسام لا يوجب كون الجسمية بعينها واحدة في الاجسام
واما الفلاسفة فلما زعموا ان هذه المقادير ليست من نفس الجسمية بل هي المقادير اعراض واما الجسمية
فهي الماهية التي تلزمها قابلية هذه الاعراض لم تكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبديهة بل لا بد من
تصحيحها بالبرهان فكيف يمكن ان يدعى ان كونها مشتركة بين الاجسام امر بديهي وان سلمنا ان الاجسام مشتركة في
الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهذه الطريقة انما يدل على ان الصورة الجسمية ليست علة
للحركة فلم لا يجوز ان تكون علتها للحركة هي مادتها المخصوصة ولتحقيق هذا الكلام زيادة تحقيق فنقول الفلك غير قابل
للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول ممتنع الزوال فذلك الوجوب ان جاء
من نفس الجسمية مع انه لم يلزم ان يكون لكل جسم كذلك فلم لا يجوز ان يتحرك بعض الاجسام الجسمية وان
لم يكن كل جسم كذلك فان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن لازما لها لم يكن اللازم [illegible]
بسبب ملازمتها للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بامرين اما ان يقال تلك الاشكال
والصور والاعراض غير لازمة لتلك الجسمية فيكون هذا تجويزا للخرق والالتيام والكون والفساد
على الفلك او يقال انها لازمة للجسمية اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها [illegible] مع ان تلك الامور
غير مشتركة فيها فتلك المتحركية يجوز ان يكون كذلك واما ان قيل تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما
يحل الجسمية فيه وهو المادة فان تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية ولتلك
الاشكال والاوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الامور وعلى هذا القول
فلم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة
ولا يلزم من ذلك اشتراك الاجسام كلها في ذلك والانصاف انه لا يتم الاستدلال الا بابطال
هذا القسم فاما في مادة العناصر فالامر سهل لانه قد ثبت ان لها مادة مشتركة مع ان حركاتها الطبيعية
مختلفة فتلك الحركات ليست عن موادها ولا عن جسميتها فهي اذن لقوة زائدة والامر في الافلاك
كانه مشكل لان مادة كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر ولمادة العناصر ولولا ذلك لصح
الكون والفساد والخرق والالتيام عليها فلعل مبادي حركاتها المخصوصة هي موادها المخصوصة
وزيادة التحقيق فيه وهو ان الحكماء اتفقوا على ان القوى المادية غير مؤثرة بل هي معدات فان الجسم
لما كان بالاصل جسمية قابلا للاضداد كلها فلولا قوة مخصوصة توجد فيه وتجعله اولى ببعض الاضداد
والا لم يكن قبوله للبعض اولى من قبوله للباقي واذا تخصص الاستعداد لاجل تلك القوى فاض
المستعد له عن واهب الصور فاذا انما يحتاج الى القوى الجسمية التي هي مبادي الحركات حيث تكون المادة

قابلة للمتضادات فيحتاج حينئذ الى قوة ليترجح بها قبول ضد على قبول ضد آخر واما اذا لم تكن المادة
كذلك بل كانت متخصصة القبول بذاتها نحو شيء معين لم تحتج هناك حاجة الى قوة جسمانية اصلا لان
تلك القوة ليست موجدة للحركة بل الموجد هو المفارق ولا مخصصة للمادة لان المادة لذاتها
متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوة اعتبار اصلا فلا يكون موجودة لانه لا معطل في الطبيعة
فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى الا اذا بينا كون المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن
منتجة فان قيل المادة لا يصح ان يكون مبدأ للحركة فان المادة من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا قلنا قد سبق في باب العلل الفاعلية فساد هذا الاصل ثم بتقدير صحته يكون كافيا في اثبات
المطلوب وهو الطريقة الحاسمة ولكن البيان فيه واقرب ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للوازمها
الغريبة وقابلة لها وذلك يبطل ما قاله اما الحجة السادسة فهي ضعيفة لان احدا لا يقول الذات تحرك نفسها
بواسطة الحركة التي توجدها فان هذا يوجب تقدم الشيء على نفسه بل النزاع في ان الذات باعتبار حقيقتها
وماهيتها هل يكون علة لمتحركيتها وليس اذا بطل قولنا الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة لزم ان
يبطل قولنا الذات توجب الحركة لنفسها اذ لا يلزم من بطلان القول بان الاربعة توجب زوجيتها علة
لزوجيتها فساد القول بان الاربعة لذاتها علة لزوجيتها واما الحجة السابعة فهي ضعيفة من وجهين
الاول قوله حركة الجسم يتوقف على حركة جزؤه باطل لان الجسم ان كان متصلا فليس فيه جزء والجزء الذي
لا يكون موجودا كيف يوصف بالحركة والسكون ولانه لو جاز ان يقال ان حركة الجسم يتوقف على حركة الجزء
الذي يمكن فرضه وكذلك الجزء جزء الى غير النهاية لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية وذلك
محال وان لم يكن متصلا بل كان مجموعا حاصلا من اجزاء متلازمة لم يكن ذلك في الحقيقة جسما واحدا
بل اجساما كثيرة كل واحد منها متحرك لذاته فالحاصل انه ان لم يوجد الانفصال لم يوجد الجزء فلم يمكن وصفه
بالحركة والسكون وان وجد لم توجد الجزئية والكلية ومن هذا يعرف ان الجزئية والكلية في المتصلات
امر مجازي وايضا فلان حركة الكل لا يتوقف على حركة الاجزاء بل الاجزاء يجب ان تكون ساكنة بالذات
وحركتها ليست الا بالعرض ولئن سلمنا ذلك وساعدنا على ما قاله من ان حركة الكل يتوقف على حركة الكل وحركة
الاجزاء فان عند الخصم حركة الاجزاء واجبة لذاتها وهي كافية في حركة الكل وعند هذا يحتاج المستدل
الى بيان ان حركة الاجزاء غير واجبة لذاتها لكن الطريق الذي بين به ذلك يمكنه الاستقلال في نفس
المطلوب ان قدر عليه فيصير التعرض للكل والاجزاء ضائعا فهذا ما في هذه الادلة من الابحاث وبالله
التوفيق **الفصل الرابع** في منه الحركة وما اليه والذي منه الحركة ... والذي ليتضادان في الحركة في

لا يكفي في حركة الكل حق

الكيف والكم وقد لا يتضادان اما التضاد ففي الكيف مثل ان السواد والبياض متضادان و
احدهما مبدء الحركة التي فيما بينهما والاخر منتهاها واما في الكم فمثل الحجم في اطبقة الشيء واصغر
حجم في طبيعته واذا لم يكونا متضادين فلا بد وان يكونا بين الضدين ولكن يجب ان يكون احدهما
اقرب الى احد الضدين والاخر الى الضد الاخر مثل الحركة من الصفوة الى النيلية وفي الكم من الذبول
الذي ليس في الغاية الى النمو الذي ليس في النهاية واما في الاين فما منه الحركة وما اليه غير متضادين في
ذاتيهما لانهما انما نقطتان واما خطان وبالجملة طرفان ليس بين ماهيتهما مضادة بل عرض لهما
عارضان وبسبب تضادهما صارا متضادين وذلك لان كونهما طرفي الحركة اما ان يكون بالطبع او
بالوضع فان كان بالطبع فذلك بان يكون احدهما غاية القرب من الفلك والاخر غاية البعد عنه
فلزم ان يكون احدهما علواً والاخر سفلاً وبسبب ذلك يتضادان اذ ليس في الجهات جهة طبيعية الا هاتين
فاما الذي لا يكون بالطبع فهو ان يكون مبدئيته المبدا ومنتهائيته المنتهي بسبب الحركة لان الحركة اذا ابتدأت من
احد الطرفين وانتهت عند الاخر عرض للاول المبدائية وللاخر المنتهائية فاذن الوصفان متضادان
كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين واما الحركات المستديرة فلنتكلم اولاً
في نهاياتها ومباديها **الفصل الخامس** في مبادي الحركات المستديرة ونهاياتها كل نقطة تفرض في
الجرم المستدير فالحركة اليها وبها المبدائية والمنتهائية لانه عارضتين للنقطة الواحدة لكنهما فرضان
واحد فان النقطة الواحدة مثلاً في الان الواحد لا يكون مبدأ الحركة بعينه ومنتهى لها فتلك النقطتان
كانت واحدة بالذات لكنهما اثنان بالاعتبار وذلك يكفي في كونها بداية للحركة ونهاية لها واعلم انه
ليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان تكون هناك نقطة موجودة بالفعل يكون مبدأ من وجه و
منتهى من وجه فان الفلك جرم بسيط فلا توجد فيه نقطة بالفعل الا بسبب قطع وهو محال او بسبب موازاة
او مماسة او وهم فارض وكل ذلك غير واجب فلو توقفت الحركة على وجود تلك النقط بالفعل لم
يكن متحركاً عند عدم تلك الامور وذلك محال بل يكفي في تحقق الحركة المستديرة كون تلك النقط
بالقوة القريبة من الفعل على الوجه المذكور **الفصل السادس** في التقابل بين المبدائية والمنتهائية
الذي يكون مبدأ للحركة له حقيقة وماهية ثم عرض له ان صار مبدأ مثلاً الجسم اذا تحرك من السواد الى البياض
فالسواد ماهية في نفسها ثم عرض لها ان صار مبدأ لتلك الحركة وقد عرفت ان الذي يعرض له المبدائية
والمنتهائية قد يكون متضاداً وقد لا يكون وقد يكون موجوداً بالفعل وقد يكون بالقوة فنقول لا
شك ان المبدا للحركة ومنتهاها من حيث هو مبدأ ومنتهى قياس الى الحركة ولكل واحد منهما ايضاً قياس

الى الاخر فقياس كل واحد منهما الى الحركة قياس التضايف لان المبدأ مبدأ الذي المبدأ والمنتهى منتهى
الذي المنتهى فاما قياس كل واحد منهما الى الاخر فليس قياس التضايف لانه ليس من تعقل مبدأ تعقل
منتهى اذ من الجائز ان يفرض حركة ذات بداية ولا نهاية لها كما يتخيل من حركات اهل الجنة والمتضايفان
مما لا يوجدان الا معاً في الوجود فاذن ليس التقابل بينهما تقابل التضايف ولا شك انهما امران وجوديان
فاذن ليس ذلك التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب ولا تقابل العدم والملكة فلم يبق الا ان يكون ذلك
تقابل التضاد فالمبدائية والمنتهائية ضدان لا جل انهما مبدأ ومنتهى وكما لا يكون مبدأ بعينه منتهى لها
وذلك انما يكون حيث يصح ان يكون الحركة مستقيمة فان قيل كيف يكون المبدأ ضد المنتهى وهما يجتمعان في
جسم واحد والاضداد لا تجتمع في الجسم الواحد اذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وموضوع المبدائية
والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف ولا يجتمع في طرف بالفعل ان يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة وهذا كما
ذكرناه من ان الاضداد قد يعرض لها التضاد **الفصل السابع** في نسبة الحركة الى المقولات اما اذا قلنا
في مقولة كذا الحركة احتمل وجوهاً اربعة الاول ان المقولة هو موضوع حقيقي لها الثاني ان الموضوع لها وان كان
هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها والرابع ان الجوهر يتغير من صنف تلك
المقولة الى صنف او نوع الى نوع على التدريج والحق هو القسم الاخير واعلم ان هو الباطل اما الاول فنقول التحقيق
ليس ان ذات السواد يشتد فان ذلك السواد اما ان يكون موجوداً عند ذلك الاشتداد او لا يكون فان لم
يكن موجوداً فهو لم يشتد بل عدم وان كان موجوداً فاما ان يكون قد حدث فيه شيء او لم يحدث فان لم يحدث فلم
يشتد بل هو كما كان وان حدث فذات السواد باقية كما كانت وحدثت فيه صفة اخرى فلا يكون في ذات السواد
تبدل بل في صفاته لكنا لا نعني بالسواد الا هذه الهيئة المحسوسة فان وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية
وان لم يقع التبدل فيها فالتبدل ان كان فهو في امر اخر لا يسمى سواداً الا باشتراك الاسم ويخرج من هذا القائل ان
اشتداد السواد يخرجه عن نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة اخرى لكن الناس يسمون جميع الحدود
المقاربة من السواد سواداً وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو
طرف حقيقي والبياض كذلك والمتوسط الحقيقي كالمزاج لكن يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان يحسب البتة و
الحس لا يميز فيظن انهما نوع واحد اقول هذا الكلام حق وصواب لكن يجب طرداً القول به في الحركة المقدارية فان
الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في زمان حركة التخلخل او لا يكون فان كان فالزيادة
اما ان تداخله وتنضم اليه من الخارج اما الاول فباطل لان فيه قولاً بالتداخل وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلام
فيه وان انضم اليه من الخارج كان كاتصال خط بخط ولم يكن ذلك من باب التخلخل وان كان المقدار الاول لا يبقى عند

تتضادان

نهايتي بعينها حركة

فنقول الاضداد قد تجتمع في الجسم الواحد حق

كما طلع

الهيئة

جميع حق

الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب ان لا يبقى الواحد منها زمانا والا لصار ساكنا عند حركة التخلخل
كما ان الكيفيات المتتالية كانت متخالفة بالنوع فلا شبهة ان يكون كذلك وان كان للبحث فيه مجال وايضا
فالقوة المحركة قسرا التي يقولون انها تضعف بمصادمات الهواء المخروق حالا فحالا كذلك فانه لا يمكن ان يكون هناك
شئ واحد يتناقص بل اى حد فرض هناك انواع من القوى الآنية الوجود متتالية فليكن هذا الاصل محفوظا فانه يحتاج
اليه عن قريب ثم نقول ايضا اذا لم يوجد شئ من هذه الامور المتتالية اكثر من آن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان
لزم تتالي الآنات والذي جاء في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع ان
لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفيته اصلا وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون
ممكنا ان يتحرك وان كانت تلك الانواع موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع بالماهية وان كل
واحد منها لا يوجد اكثر من آن واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان فالامور التي هذا شانها كيف يقال ان وجودها
بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصعب وانفع من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب
فثبت بالبرهان الذي ذكرناه ان الكيفية لا يجوز ان تكون موضوعا للحركة وبهذا يتبين انه لا يجوز ان يكون واسطة
بينها وبين الموضوع فاما الاحتمال الثالث وهو ان تكون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعضهم وزعم ان
الاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم
منه قار ومنه سيال وهو حركة النمو والذبول وبالجملة فالسيال من كل جنس هو الحركة ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم
من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية لان السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا
لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والحجتان باطلتان اما الاولى
فلان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتيازه عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع فظهر انه ليس
كل زيادة مميزة فهي منوعة وان الثانية باطلة فان كل واحد من مراتب الاعداد مخالف للآخر بالنوع ثم مرتبة الآخر
مع ان ذلك ليس الا زيادة الآحاد او نقصانها فكذلك هاهنا لا يلزم النقص في حقيقة السيلان الا طبيعة الكيف
الا ان يكون السيال مخالفا لغير السيال ومع الجملة فحجة الفرقة الاولى منقوضة بالفصل وحجة الفرقة الثانية
منقوضة بالخواص فهذا شرح مذهبهم وهو في الاصل باطل لانا لا نعني بالحركة الا تغير الموضوع في صفة
تغيرا على التدريج يسيرا يسيرا ومن المعلوم ان هذا التبدل ليس من جنس ما وقع فيه التبدل لان التبدل حالة
نسبية والمتبدل ليس كذلك ولان التبدل لو كان من جنس المتبدل وهو لا يحصل الا عند المتبدل فهاهنا
كانا مثلين لزم اجتماع المثلين وان كانا مختلفين كانا متضادين مع انهما مجتمعان فيكون الضدان حاصلين
مجتمعين هذا خلف ولما بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت ان المعنى بوقوع الحركة في المقولة تغير الموضوع وانتقاله

وكلما فرضنا فيه عند الاستمرار فهناك مقادير متتالية آنية الوجود بلا نهاية وانها انما هي متخالفة بالنوع ح

من نوع منها الى نوع آخر **الفصل الثامن** في ان الحركة مقولة على ما تحتها بالتواطؤ والاشتراك من الناس
من زعم انها مقولة على ما تحتها بالاشتراك وهو باطل لان الادلة المذكورة على ان مفهوم الوجود مشترك بين اقسامه
فهي بعينها دالة على ان مفهوم التغير مشترك بين اقسامه ومنهم من قال انها بالتشكيك ثم من هؤلاء من زعم
ان الحركة الواقعة في مقولة نوع من تلك المقولة وقد عرفت بطلان مذهبهم ومنهم من لا يقول بذلك وهم على
اختلاف اصنافهم استدلوا على القول بالتشكيك بان قالوا الحركة كمال اول لما بالقوة والكمال عبارة عن
وجود شئ لشئ من شانه ان يكون له ذلك الشئ ولما كان الوجود مقولا على ما تحته بالتشكيك كان الكمال ايضا كذلك
فكانت الحركة ايضا كذلك والجواب ان الشئ انما يكون مقولا على افراده بالتشكيك اذا كان ثبوته لاحدهما
قبل ثبوته للآخر وهاهنا ليس كذلك فانه ليس كون النقلة كمالا بسبب كون الاستحالة كمالا ولا بالعكس بل يجوز
ان يكون وجود النقلة سببا لوجود الاستحالة وح يكون التقدم والتأخر عائدين الى الوجود وهذا كما ان انواع
العدد لما لم يكن بعض منها علة لكون الآخر عددا بل لكونه موجودا لا جرم كان العدد مقولا عليها بالتواطؤ
والتشكيك كان عائدا الى الوجود فكذلك هاهنا **الفصل التاسع** في ان الحركة هل هي نفس مقولة ان ينفعل
الذين يتشوقون انما يشتغلون لاعتقادهم ان الحركة مقولة على ما تحتها بالتشكيك والشئ على المقولات بمنزلة
على ما تحتها بالتشكيك فالحركة ليست بمقولة ولما بينا ان الحركة ليست مقولة على ما تحتها بالتشكيك [illegible]
[illegible] وايضا فلو كان وقوعها على ما تحتها بالتشكيك لم يكن ذلك
مانعا من كونها مقولة فان مقولة الجدة وهو كون الشئ محاطا بما ينتقل بانتقاله مقولة على ما تحتها بالتشكيك فان
جلد الحيوان اولى بذلك من قميصه فكذلك هاهنا ولاصحاب هذا المذهب ان يتمسكوا بما هو اقوى من ذلك وهو
ان يدلوا على ان مقولة ان ينفعل لا يمكن ان يكون امرا وجوديا لما ذكرناه ولا شك في كون الحركة امرا وجوديا
فاذن ليست الحركة هي نفس مقولة ان ينفعل واما من زعم ان الحركة نفس مقولة ان ينفعل فقد احتج بامرين
الاول ما بينا ان الحركة عبارة عن التغير المتدرج والتغير عبارة عن اتصاف الشئ بصفة بعد زوال صفة اخرى
وذلك الاتصاف هو نفس الانفعال لا غير فاذا الحركة نفس مقولة ان ينفعل وللقائل ان يقول ليست الحركة نفس هذا الانفعال
بل طريق الشئ الى ان ينفعل اما ان يكون نفس الحركة او هو عبارة عن نسبة الحركة فان كان نفس الحركة فاما ان يكون
نفس الحركة المطلقة او نفس حركة مخصوصة والاول يوجب ان تكون الحركة مقولة لا جنسا لان ان ينفعل مقولة والثاني
يوجب ان تزيد المقولات على العشرة لانه ليس بعض اقسام الحركة بان يجعل مقولة اولى من بعض وان كان ان ينفعل عبارة
عن نسبة الحركة الى المحل فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة الى المحل او عن نسبة حركة ما مخصوصة الى المحل
والاول يوجب ان يكون الحركة جنسا لما ان ذلك اولى وح تزيد المقولات على العشرة وان كان ان ينفعل عبارة عن نسبة

من ذلك ح

طبيعة [illegible] ح

لان نسبة الشئ الى المحل اما ان يكون حسب ... فيلزم ان يكون نفس ذلك الشئ نفس جنسه او لا ح

وكذا حمله الى المحل فليس نسبة بعض الحركات بان تكون مقولة اولى من البعض وايضا فقد بينا ان ما يكون له نسبة
الى المحل تكون مقولة فهو فى ذاته يجب ان تكون مقولة ويلزم من الامرين ان تزيد عدد المقولات وهو باطل
فاذا الحق هو ان الحركة ليست مقولة ان ينفعل وضعف بين الحجة لا تخفى **الفصل العاشر** فى المقولات
التى تقع الحركة فيها المشهور وقوع الحركة فى اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع اما الكم فوقوع
الحركة فيه على وجهين احدهما بالتخلخل والتكاثف والآخر بالنمو والذبول فلنتكلم فى الاول فنقول ان
الاجسام قابلة للتخلخل والتكاثف وهو ان يصير الجسم اصغر مما كان من غير فصل جزء منه او اكبر مما كان من غير وصل
جزء ويدل عليه امران الاول ان القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون قد وقع خلاء
وهو محال واما ان يكون الجسم الذى فيها تخلخل بالقسر اى مل اباه على تخلية المكان ثم تكثف بردا
او تكاثف بطبعه فرجع الى حجمه الطبيعى عند زوال السبب المخلخل اياه قسرا خارجا عن طبعه وذلك هو المطلوب الثانى
وهو ان الاناء الذى ينصدع عند غليان ما فيها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الانصداع بسبب حركة ما فيها او بسبب حركة
ما هو خارج عنها والاول لا يخلو اما ان يكون بسبب حركة ما فيها ومقدارية ومحال ان يكون بسبب حركة ما فيه
لان تلك الحركة اما ان يكون الى جهة واحدة او الى الجهات كلها فان كانت الى جهة واحدة وجب ان ينتقل
الاناء ولان فلق الاناء اسهل من صدعه وان كانت الى جهات مختلفة فتلك الطبيعة الواحدة تفعل حركات
مختلفة بالطبع وذلك محال وان كانت الحركة لشىء من خارج مثل ما يظن ان النار تداخل الماء المنصدع فيصير
اكثر حجما فيصدع الاناء فلا يخلو اما ان تدخل ثقبا خالية او يحدث ثقبا وتدخلها والاول باطل لبطلان الخلاء
وبتقدير صحته فاذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب ان يزداد حجم الجسم كله بل وجب ان يكون على ما هو عليه
واما ان احدث الثقب فلا يخلو اما ان يزيد فى الحجم قبل النفوذ فى الثقب المستحدثة او بعد والاول باطل
لان نفس المماسة لا توجب ~~[illegible]~~ زيادة الحجم كثيرا ما كان المماس يدفع ويضغط الى جهة اخرى مخالفة
لجهة حركته ويضطره اليها ولا يجب ان يحصل الانصداع بعد النفوذ ولانه لا يخلو اما ان تكون الزيادة حاصلة
قبل الانصداع او كانت حاصلة وقت الانصداع والاول باطل لان النفوذ بالحركة كل وكل حركة تستدعى زمانا
آن فى زمان النفوذ الآن وقد كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال من
وجهين الاول ان الاناء اذا امتلأ بشىء لم يتسع لان يزداد حجم شىء فيه الا ان ينشق وثانيهما ان الانشقاق اذا
كان للزيادة فان كانت الزيادة حاصلة قبل الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال اللهم الا ان
يقال دخل شىء وخرج شىء فيكون الحجم لم يزدد الى وقت الانشقاق لكن الاشكال تعود ببعض العدد الذى دخل
لم يخرج مثله ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان الانشقاق انما عرض لانبساط الجسم الذى فيه وازدياده لا لمداخلة

٢ ان ينصدع الاناء وايضا
فكثيرا ما تحدث السخونة لا بسبب
نار وصل اليه من الخارج بل لان المحرك
تسخن من تلقاء نفسه ومحال حق

٢ فيجب حصول الانشقاق حق

جسم آخر فيه وذلك هو المطلوب واما بيان ملزومية لكان ذلك فلانه سيتبين ان الجسم مركب من المادة والصورة
وان المادة ليس لها حجم فى ذاتها ومقدار وما لا مقدار له فى ذاته كانت نسبته الى جميع المقادير واحدة والا
كان له فى حد ذاته مقدار معين حتى يكون قابلا لما يساويه وغير قابل لما ينفصل عنه ولما لم يكن الهيولى كذلك
كانت قابلة لجميع المقادير ~~ونقول ان الاتصاف فى بيان هذا الامكان الى تركب الجسم من الهيولى والصورة~~
~~لانه لو ثبت ان مقدار الجسم زائد عليه كان الجسم فى ذاته من حيث هو عن المقدار كان~~
~~قابلا لجميع المقادير~~ واقول انه لا حاجة فى بيان هذا الامكان الى تركب الجسم من الهيولى والصورة اما اولا
فلانه اذا ثبت ان مقدار الجسم زائد عليه كان الجسم فى ذاته من حيث هو عديم المقدار فكان نسبته الى جميع المقادير واحدة
~~ونقول ان الاتصاف~~ سواء كان فى ذاته مركبا من الهيولى والصورة او لم يكن كذلك واما ثانيا فان الجسم متصل واحد
وثبت ان المقدار زائد عليه ثم ان الجسم البسيط يكون كله مساويا لجزئه فى الماهية والحقيقة والشىء اذا
امكن اتصافه بصفة امكن ان يتصف شبيهه بمثلها فلما اتصف الكل بذلك المقدار فلو انفرد جزء وجب ان
يكون قابلا لذلك المقدار لوجوب اشتراك المشتركين فى الماهية فى جميع الامور الواجبة فاذا اشتغل الجزء بما
مقدار الكل من غير انضمام شىء اليه او الكل الى مقدار الجزء من غير انفصال شىء منه فهو التخلخل والتكاثف وهذا
كلام قوى لولا ما يتوجه عليه من تجويز قبول قطرة من البحر مقدار كلية البحر وبهذا النظر الفرق بين العناصر والافلاك
لان الجزء ما دام يكون جزءا للكل فانه اذا انفصل امكن ان يتصف بذلك المقدار والفلك يستحيل عليه الانفصال
واذا استحال ان ينفصل جزء عنه امتنع ان يقبل جزؤه مقدار كله وليس جسم آخر غير الفلك يساويه فى الماهية
طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك واما العناصر فيجوز عليها الانفصال ويوجد ايضا جسم غيره
على طبيعته فيصح فيه الكلام المذكور واعلم ان هذه المسئلة من تفاريع نفى الجزء الذى لا يتجزى لانه لو ثبت ذلك
لاستحال ان ينتقص مقدار كل واحد منها عما هو عليه او يزيد فكان التخلخل والتكاثف ممتنعا واما الذى يقال
من ان ذلك لو كان ممكنا لصح ان ينتقل العالم الى مقدار الجزء النقطة فهو غير لازم لان الكل حقا متعينا
من المقدار يكون لسبب ما والزائد عليه والناقص يكون قسريا ولذلك العناصر ايضا حد محدود لا يمكن التجاوز عنه
وذلك كما فى الكيفيات فاندفع ما قالوه وقد كان ثابت بن قرة من المنكرين لذلك واحتج بان قال لو قبلت المادة
الواحدة اى مقدار كان لامكن ان يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء مقدار خمسة اذرع عند انقلابه هواء
او عنصرا مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة اذرع حتى يكون عنصر المقدار الاعظم من الماء قد قبل
الهواء مقدارا اصغر وعنصر الماء الاصغر قبل عند مصيره هواء مقدارا اعظم والحس يشهد بخلافه فانا
لو اخذنا مقدارين متساويين من الماء فصلناهما هواء لاستويا فى المقدار ولو كانا مختلفين فى المقدار

٧ لوجهين م
٢ فلانا نقول اذا ثبت م
٢ امتنع قوله المقدار الكلى م
٢ الانه محكم
٢ الى المقدار م
جسم ٢

في حركة النمو والذبول

كان الهواء ان ايضا مستلقيين وجوابه ما بينا ان للمادة حظا من المقدار تستحقه عند وجود القاسر وان للكل واحد حدودا محدودة لا يتعداها فاندفع الشك **الفصل الحادي عشر** في حركة النمو والذبول واما اذا ازداد الجسم بسبب اتصال جسم آخر به فاما ان تكون الزيادة مداخلة في اجزاء المزيد عليه متشبهة بطبيعته او لا يكون كذلك فالاول هو النمو وضده هو الذبول وربما اشتبه ذلك بالسمن والهزال والفرق ان الواقف النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت منافذ في الاصل ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تحريكها والنفوذ فيها فلا جرم لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون نموا بل لحمه قد تحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فيه بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الاعضاء الاصلية الى الزيادة فهذا هو حقيقة النمو ثم ههنا شكوك الاول النامي لا يخلو اما ان يكون شيئا ثابتا او لا يكون فان كان فالثابت اما ان يكون هو الصورة فقط او المادة فقط او المجموع ومحال ان تكون المادة باقية لانه لا يخلو اما ان تكون كل المادة باقية على حالة واحدة او الشيء الذي كان الاصل بقي واما الزائد عليه فانه يكون في التبدل والاول باطل لانه دائما يتصل به شيء وينفصل بالتحلل شيء اخر واما الثاني وهو ان يكون الثاني هو الاصل فهو محال لان الغذاء اذا اتصل به وتشبه بطبيعته فان صار الكل متصلا واحدا اذا طبيعة واحدة امتنع ان يكون بعض الاجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية وان لم يتصل الغذاء بالاصل ولم يتحد به فالوارد ما صار غذاء له فكلامنا فيه واما ان لم تكن المادة باقية والصورة تكون باقية فح لا يكون هي المجموع باقيا بل يكون بقاؤه بحسب الحس ثم هذا ايضا محال لان زمان حركة النمو منقسم الى غير نهاية وههنا مراتب في الزيادة لكل واحد منها آن الوجود لان المرتبة الواحدة منها لو ثبتت اكثر من آن واحد لوقفت الحركة وبطلت وثبت ان الشخص متبدل بحسب تلك الزيادات فاذا يلزم ان تكون ههنا اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وذلك محال الثاني ان سلمنا ان في النامي شيئا محفوظ الذات غير متبدل لكن الحركة لا بد لها من متحرك باق في كل زمان الحركة ولا بد من تغير حالة فالمتحرك ههنا اما ان يكون هو الاصل او الجملة فان كان هو الاصل فالاصل لم يتغير حاله الا بعد النمو وقبل النمو على حالة واحدة وان كان هو الجملة والمجموع الحاصل فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لا بد وان يكون موجودا من ابتداء الحركة الى انتهائها الثالث لو سلمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة لكن هذه ليس بحركة لان الحركات انما تكون بين المتضادين والصغير والكبير ليسا بمتضادين والجواب اما الاول فلان النامي

الاول

لام

الثاني

الثالث ذلك التبدل

فيه اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المشخصة واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة واحتج الشيخ على بقاء بعض الاجزاء بحجة بعض الشبهات وليس يحضرني ذلك الاحتمال لان تكون الاجزاء الغذائية لما وصلت الى ذلك الموضع فتشبهت به في اول الشكل ان الزيادة لما اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالتحلل من البعض فجوابه ان الزيادة ربما تميز من الاصل في الاستحكام والقوة لان الاجزاء الاصلية فيها من الصورة النوعية مبدأ لا يبتدأ ذلك الزيادات وتحليلها فتغير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات التي تتبع على ذلك الاصل الباقي وهو الحركة واما الشك الثالث فجوابه بينا ان المبدأ والمنتهى لا يجب ان يكونا متضادين بل يكفي في ذلك النوع من التقابل ثم ان سلمنا انه لا بد من التضاد فالصغير والكبير الذي تحرك بينهما النامي الذابل ليس الصغير والكبير الاضافي بل الطبيعة جعلت للانواع حدودا في الصغر وحدودا في الكبر لا يتعداها وتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما في ذاته ولا يصير صغيرا بالقياس الى عظيم آخر في ذلك النوع وكذلك القول في الصغير واذا كان كذلك كانا متضادين فهذا تمام القول في النمو فاما حقيقة الغذاء فغير لائق بهذا الموضع فلنؤخرها الى علم النفس **الفصل الثاني عشر** في اثبات الحركة في الكيف وهي الاستحالة من الناس من ظن ان الاجسام لا يجوز ان يتغير كيفياتها المحسوسة فالحار لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا في الحقيقة وهم المنكرون للاستحالة ثم لما شاهدوا صيرورة الحار باردا والبارد حارا تحزبوا حزبين فمنهم من سلم الكون ومنع الاستحالة وزعم ان الماء اذا تسخن فلم يحصل في كله بعض السخونة بل في بعضه كل السخونة اي صار بعض اجزائه نارا واختلط بالاجزاء المائية فان كانت قليلة كانت السخونة قليلة وان كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة ومنهم من اصر على منع الاستحالة والكون وهم ايضا على قسمين الاول اصحاب الكمون والظهور فزعموا ان الاجسام لا يوجد شيء منها بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من كل الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من كل جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون الكمون ويحادل مقاومه ما كان غالبا ولا شك في انها حال عن الكمون يختلط بالاجزاء التي كانت غالبة عليه فيحس بكيفيتها احساسا لا يمكن التمييز بين هاتين فيخيل ان هناك امتزاجا بين الحر والبرد وهؤلاء اصحاب الخليط ثم ان منهم من يقول الجسم فيه مثلا اجزاء حارة او باردة وليس واحد منها كامنا لكنه اذا صار باردا فارق الحار ظاهره فبقي البارد وبالعكس والفرقة الثانية زعموا ان الجسم البارد اذا صار سخينا فذلك لانه يدخل فيه من الخارج اجزاء نارية فاذا اختلطت بالماء واحس بشيء متوسط بين الحار والبارد فنقول الدليل على وجود الاستحالة انا نرى الماء يصير حارا لجوار النار وان لم يكن فرار ثم اما ان لا يكون لمس لطف نارية فيصح قولنا وان كانت لمس لطف نارية فتلك النارية اما ان يرد عليه من

في حركة الكيف

الفصل الثاني عشر

والفساد

الخارج وان لم يكن من الخارج فاما ان يكون قد حدثت الآن او كانت موجودة قبله لكنها كامنة فيلزمنا
بابطال الكمون فنقول اما ان ينفع بالكمون المداخلة او لا ينفع به ذلك فالاول باطل لما ثبت من استحالة تداخل الاجسام
وايضا لو جوزنا ذلك فهاهنا اما ان يكون مع كل جزء من الاجزاء من النار متداخل فيه واما ان يكون
البعض كذلك دون البعض والقسم الثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء الخالية عن المداخلة اما ان
فيها قابلة للسخونة او غير قابلة لها والاول باطل فيقتضي وجود الاستحالة والثاني يقتضي ان يحس ببعض اجزاء
الماء في غاية البرد وببعضها في غاية السخونة وايضا فليس البعض بذلك اولى من البعض مع اتحاد طبيعة
الاجزاء والثاني وجود مع كل جزء من الاجزاء من النار فلا يخلو اما ان ينكسر صرافة كل واحد منهما بصرافة
الاخر واما ان لا ينكسر فان انكسرت فقد كانت الاستحالة وان لم ينكسر فلا يخلو اما
ان يكون الملاقي لاحد الجزئين ملاقيا للاخر او لا يكون فان لم يكن لم يكن الجزآن متداخلين وان كان
فاذا لمسنا الماء بايدينا وجب ان نحس من سطح ذلك الجسم الملموس سخونة مثل سخونة النار سارية
في كل ذلك السطح وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كله لانه ليس في ذلك السطح موضع الا وقد حصلت
فيه هاتان الكيفيتان ولما بطل ذلك بطل ما قالوه ايضا فلان الحار لو كان كامنا بالمداخلة وجب اذا تخلص
البارد من الحار والحار من البارد ان يأخذ المجموع مكانا اعظم وليس كذلك فان ظهور الحر قد يشبه البعض
فانه عند غلبة البارد على الحار فذلك مما ينقص الجسم نقصانا محسوسا ولان انتقال ظهور البرد يوجب فرط مداخلة
والمداخلة يوجب زيادة الخفاء ونقصان الجسم لان حجم كل واحد من المتداخلين كحجم الاخر في المقدار فانه
اذا فسروا الكمون بانحصار الاجزاء في باطن الجسم فيجب ان يكون باطن الماء البارد اسخن من الماء المتسخن لانه
اذا تسخن فقد توقف البرزان وقبل ذلك كان مجتمعة فتكون سخونتها اقوى لكن لا نحس بالحرارة الا في باطن
الجسم ولا في ظاهره بل ربما نجد باطنه ابرد من ظاهره الا اذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن واذا
جاورتها النار الخارجة ابرزتها وجعلتها سخنة وذلك اعتراف بالاستحالة ومما يدل على بطلان الكمون
ان نقول ظهور الكامن اما ان يكون بسبب خارج او لا بسبب خارج فان لم يكن بسبب خارج بل لطبيعته وذاته
وجب ان يكون ظاهرا ابدا وان كان بسبب خارج فذلك السبب اما ان يفيد تلك الاجزاء الكامنة قوة بها
يقوى على البروز او ليس كذلك والاول قول بالاستحالة والثاني لا يخلو اما ان يكون تحريك ذلك السبب لم
يتوقف على مماسة او لا يتوقف فان توقف وجب ان يكون كل مستحيل عند ما تحيل بعظم حجمه لنفوذ الجاذب
او الدافع فيه وان لم يتوقف على المماسة بل يكفيه المحاذاة في ورقة الاوراق ... لتجذبه الى الحركة
الابعد بل كان يلزم ان لا يكون انجذاب الكامن الى الظاهر اولى من العكس ولانتقال الاغلب اعذب لانا نقول

او لا من الخارج ح

ثبتت منه

في البارد ح

من ماورد ... ثلث به فكان يجب ان يتحرك الاجزاء المتجانسة بعضها الى البعض بل هذا اولى لان انجذاب الجسم الى ...

ع

القوي

بسم الله الرحمن الرحيم

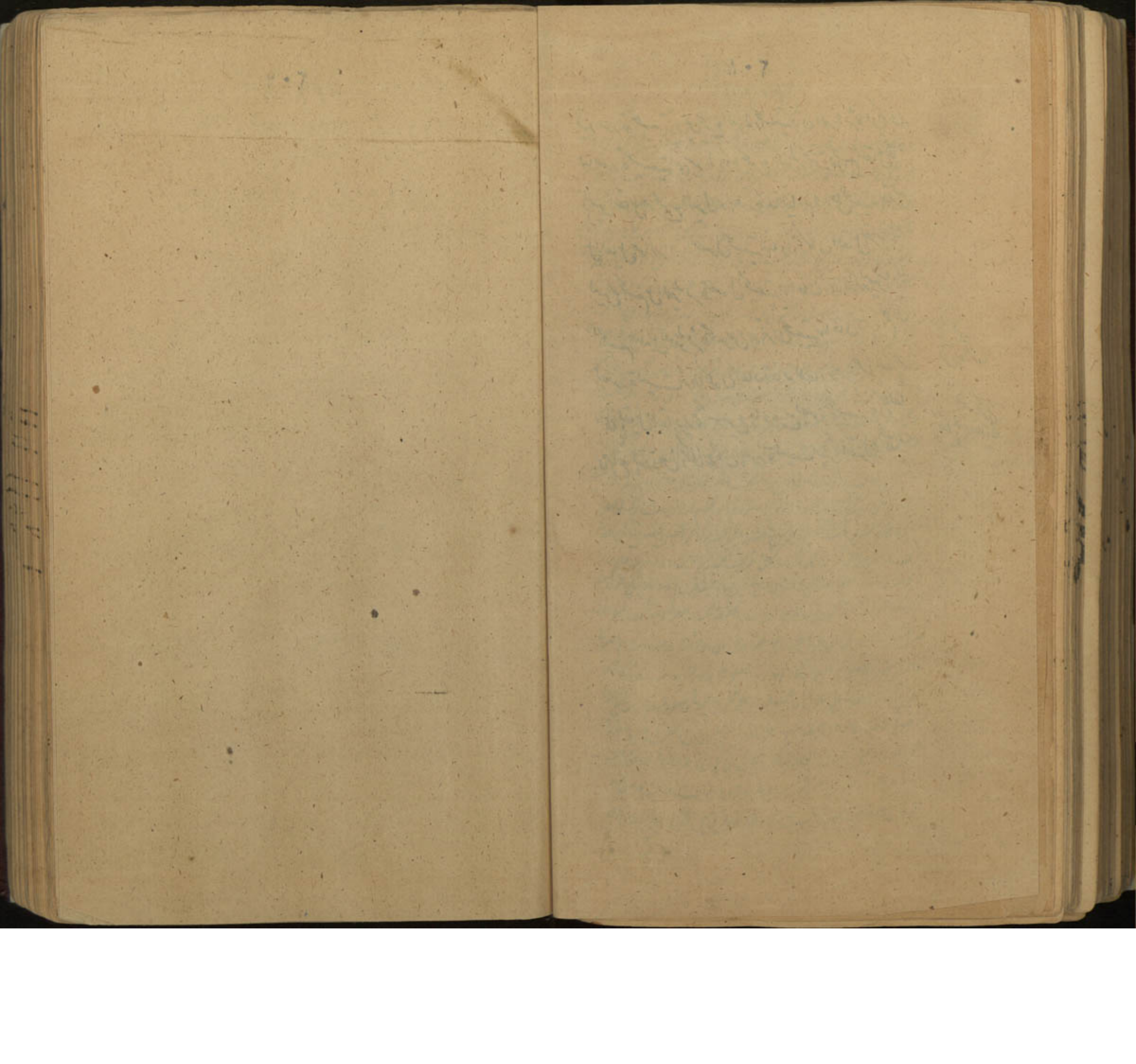
الجملة الثانية في الجواهر وفيها ثلثة فنون الفن الاول في الاجسام وفيه اربعة ابواب الباب الاول
في تجوهر الاجسام وفيه ثمانية عشر فصلا الفصل الاول في حد الجسم المشهور في حد الجسم انه الطويل العريض العميق
واما نحن فقد فرقنا في اول باب الكم بين هذه الامور وبين الجسمية وبينا ان الجسم قد ينفك في الوجود الخارجي
عن الخط واما السطح فانه وان كان قد لا ينفك عنه في الوجود الذهني واما الجسم فانه والخط وان لم ينفك عنه في الوجود
الخارجي و في الوجود الذهني الا انه مغاير للصورة الجسمية بدليل ان الشمعة اذا شكلتها بالاشكال المختلفة فان الجسمية
الواحدة محفوظة والمقادير مختلفة فثبت بهذا ان ليس كون الجسم جسما باعتبار هذه الامور فاذن لا يمكن تحديده بها
واحتج اصحاب هذا الرسم على صحته بان قالوا لا شك ان الجسم لا يخرج عن صحة فرض هذه الابعاد فيه فهذه الخطوط المفروضة
اما ان يكون مفروضة في اتصال الجسم او لا يكون مفروضة فيه فلا بد ان يكون الاتصال حاصلا عند ذلك الفرض ولا
شك ان ذلك الاتصال كان موجودا قبل ذلك الفرض لان صحة الفرض اذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال
استحال ان يكون الاتصال موقوفا على وجود الفرض لاستحالة الدور واذا ثبت ان الاتصالات كانت موجودة
قبل الفرض ولا شك ان الاتصالات انما تكون موجودة اذا كانت ممتدة في الجهات فذلك الجسم
لا يخرج عن هذه الامتدادات فنقول المعنى بقولكم ان تلك الاتصالات كانت موجودة ان عنيتم
به ان الاتصال الذي يفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لا نزاع فيه
وان عنيتم ان هناك جهات متباينة مختلفة يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك
لوجهين اما اولا فلانه ليس يجب ان يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الفرض والا لكانت الجهات
غير متناهية بالفعل كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية واما ثانيا فلان الجهة عبارة عن منتهى الاشارة
على ما عرفته وتلك الجهة عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة من حيث انها تلك الجهة حصول
بالفعل كما انه وجد قبل الفرض الاتصال الذي عرض له الان حكم عليه بانه هذه الجهة او فيهذه الجهة وليس يجب
انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض ما كانت هذه الجهة بالفعل كما انه اذا حدث خط في سطح
فانه لم يكن الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط كان موجودا
قبل هذا الخط والجهة فهذا الاشكال انما جاء لانه ربما اشتبه الفرق بين قولنا كان الاتصال الذي وجد الان
فيهذه الجهة وبين قولنا كان اتصال فيهذه الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الاتصال الذي هو الان
ابيض قبل كونه ابيض وبين قولنا كان الاتصال ابيض قبل ان صار ابيض فان الاول صادق والثاني
كاذب وبالجملة فلو كانت الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها في الجسم حاصلة متميزا بعضها عن بعض قبل الفرض
لزم ان يحصل في الجسم اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت ان هذه الاتصالات البعدية موجودة في الجسم بالقوة فقط

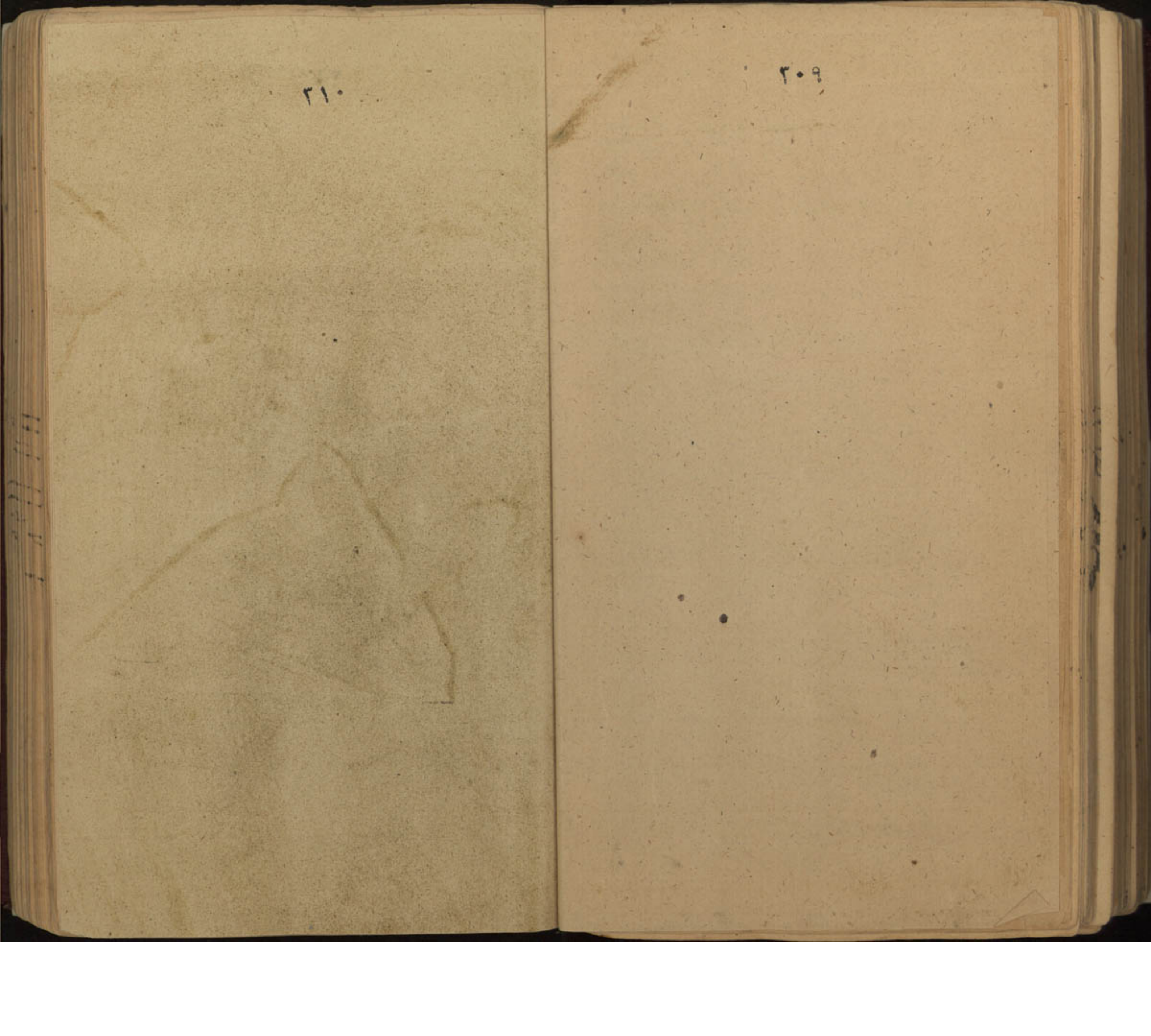
فان قيل الاتصالات الحدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات ايضا تكون موجودة فيه
بالقوة كان الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة فليس بموجود بالقوة بل بالفعل واذا ثبت ضعف الرسم المشهور
فلنذكر الرسم الصحيح وهو ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة لكنه لا يخ عن امكان هذه الابعاد
قال الشيخ وهذا الامكان هو الامكان العام ... الابعاد فانه على طريق الوجوب كما في الافلاك او يحكم
ماهيته لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية ولا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون بحكم الحصول كالكرة
المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها عليه عن كثب بان يقال
انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي يوجد فيه بعض هذه الابعاد او كلها بالفعل
فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما فان قيل الرسم غير صحيح من وجوه
ثلثة الاول ان الهيولى الاولى يصدق عليه انه يصح فرض الابعاد الثلثة فيها بواسطة الصورة الجسمية فان صحة
فرض الابعاد بالواسطة اخص من فرض الابعاد الثلثة مطلقا ومتى صدق الاخص صدق الاعم فالهيولى يصدق
عليها فرض الابعاد الثلثة فما جعلتموه رسما للجسم يوجد في الهيولى الثاني هو ان الرسم يصح فرض الابعاد
الثلثة فيه ولذلك يفسر الابعاد بخلاف جسما تعليميا مع ان الرسم ليس بجسم الثالث الامكان والقابلية
كالسبق والصفات لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في الامور البسيطة
لانها لما لم تكن مركبة فتحتاج بالضرورة الى تعريفها باللوازم واما الجسم فهو من الماهيات المركبة لوجهين
اما اولا فلانه مندرج تحت الجوهر وهو جنس في المشهور فيكون الجسم مركبا من الجنس والفصل واما ثانيا فلانه
مؤلف من الهيولى والصورة واذا كان كذلك كان تعريف الجسم بذاتياته اولى من تعريفه بما ذكرتموه
فالجواب اما عن الاول فقد اجيب عنه بان الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الابعاد بل فيها قبول الجسمية
ثم ان بعد حصول الجسمية يحصل قبول الابعاد بل هو بعينه بالحقيقة للجسم لا للهيولى وايضا فلا نسلم الاول
هذا المقصر بانه الذي يمكن ان يفرض فيه الاجزاء هو الهيولى وان الذي يقبل الانفصالات هو الهيولى
والذي يقبل الاشكال هو الهيولى فهذا لم يذكر هذا النقض على هذه التعريفات وكذلك على الحد
الذي ذكرناه ولقائل ان يقول ان الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة
مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به تحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة
الجزء الذي به تحقق الحصول والوجود فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل من حيث
انه قابل فاذا القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى غاية ما في الباب ان قابلية الهيولى للابعاد
يتوقف على قابليتها للصورة الجسمية اولا ولكنا نقول فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان يكون
فيها

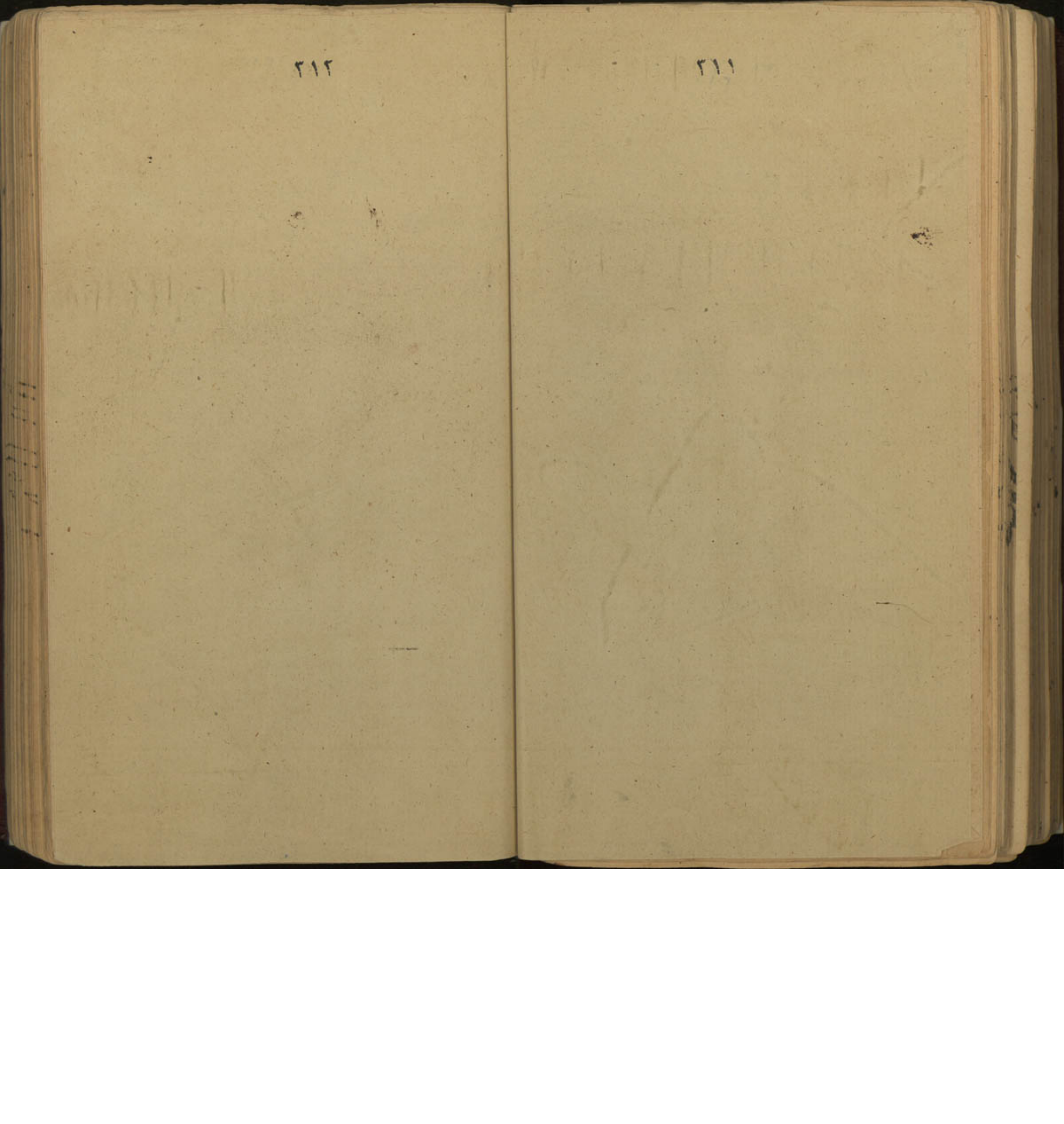
فيها صورة جسمية وبين مجموع الهيولى والجسمية فان الهيولى بشرط ان يكون
لها صورة جسمية هي هيولى واما مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم القابل للابعاد
وليس القابل هو مجموع الهيولى والصورة لما بينا انه لا مدخل للجسمية في القابلية
بل القابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد
ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها فان الحد المذكور ليس حدا ولا رسما
للجسم فلا بل للهيولى بشرط مخصوص هو اقتران الجسمية بها فان زعم زاعم ان
الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء للقابل
اي القابل للمقادير هو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كما هو الظاهر
لاجماع المتقدمين الحكماء ان الصورة ليست مبدأ للقبول والامكان

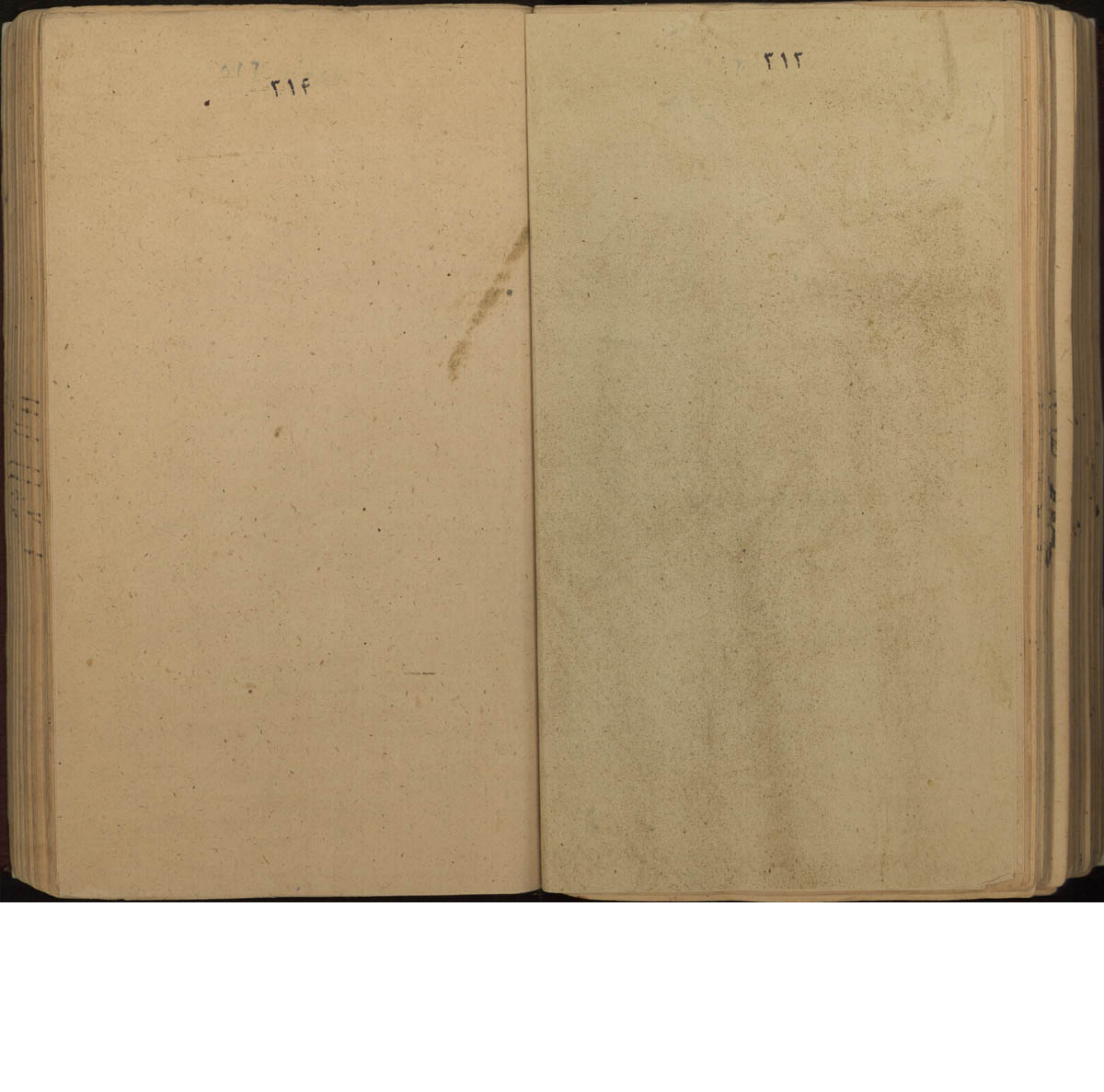
ليس من القابل

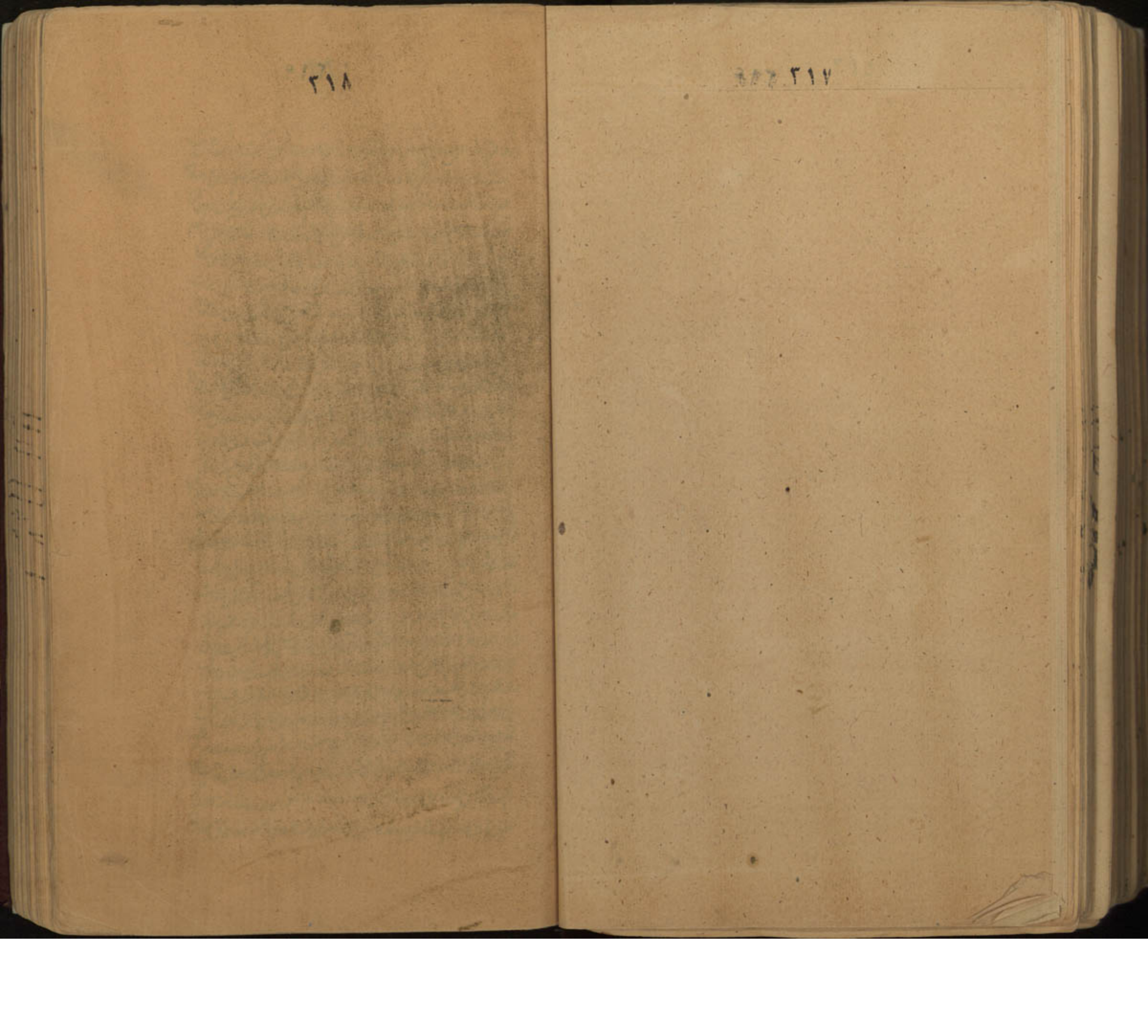
ليس هو الامكان لاجماع المتقدمين











٣١٨
٣١٧

ومما يتعلق بهذا الموضع ان الشيخ قال البرد الذي يجمد به الماء ان اردنا الحق وتركنا العادات فليس البرد
مستفادا في اجزاء الارض والماء فاذا صار الهواء بحيث لا يسير الماء سترت طبيعة الماء والارض على الماء وعاونها
الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فيجمد الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والارض هما اللذان يكونان سبب البرد في الماء
بعوده ذلك البرد معينا على احداث كيفية البرد في نفس الماء على قدر يتادى الى الانجماد وقال ان هذا القول في الكلام
ضعيف لان قوله اولا البرد الذي يجمد به الماء ليس البرد المستفاد في اجزاء الارض والماء يدل على ان ...
لما جوهر الهواء المستفاد من الماء والارض فقط وقوله بعد ذلك فاذا صار الهواء بحيث لا يسير الماء سترت
طبيعة الماء والارض على الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فيجمد الماء يدل على ان سبب جمود الماء
هو طبيعة الماء والارض مشتركة مع برد الهواء او لا مشتركة وذلك عند ما يحتاج تاثيره في ازالة التسخين فان تبين
المانع لا يكون فاعلا بالذات بل بالعرض فبالتقدير الاول يكون برد الهواء جزء المبرد وبالتقدير الثاني
لا يكون مبردا اصلا وكلا الاعتبارين يناقض ما قاله اولا من ان سبب الجمود هو برد الهواء والحق في ذلك ان الماء
ان ثبت انه ابرد من الارض في جوهره كان سبب جموده هو طبيعته فقط واما برد الهواء وبرد الارض فلا تاثير لها
في الانجماد بل في ازالة المانع من الانجماد فان تحركت الارض والهواء يتفاوتان في تقضية طبيعة الماء جمود الماء
وان ثبت ان الارض ابرد من الماء فلا يبعد ان يكون لطبيعتها تاثير في ذلك الانجماد مشتركة مع طبيعة الماء فاما
برودة الهواء فلا تاثير لها في ذات الجمود بل في ازالة المانع فهذا هو الكلام في هذه الطريقة وقد ظهر ضعفها لانا بينا؟
في ذلك ان لا يتم تقرير هذه الطريقة الا بالاستقراء والتعويل على ما ذكرناه في الطريقة الاولى فانه اقرب الى الضبط
والتحصيل وابعد عن الخبط والتخليط الطريقة الثالثة ان البسائط يمكن ان تتركب عنها المركبات فلا بد ان تكون
قابلة للاشكال والا لم تتركب عنها المركبات ثم ان قبولها للاشكال اما ان يكون بسهولة او بعسر فالاول هو الرطب
والثاني هو اليابس فثبت ان الاسطقسات يجب ان تكون موصوفة باحدى الكيفيتين وايضا فان المركبات
لا تتكون بتفريق بعض الاجزاء عن بعض وجمع بعضها مع بعض والتفريق والجمع لا يتم الا بقوة فاعلة مفرقة
في البسائط والقوة الفاعلة هي البرودة والمفرقة هي الحرارة فثبت ان الاجسام الاسطقسية يجب ان تكون
موصوفة بهذه الكيفيات الاربع ثم ان المزاوجات الممكنة فيها اربعة فاذن الاسطقسات اربعة وهو المطلوب
وهذا الحصر وان كان ضعيفا الا انه على كل حال اجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها والحق عندي في هذا الباب
ان من حاول بيان الحصر للاسطقسات تقسيما عقليا فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به من الناس من نحو الطريق الذي ركب في
التحليل وجد ان تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم انهم لم يجدوا هذه الاربعة مكونة
عن اجسام ولا منحلة الى اجسام اخر فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة لا لان حجة عقلية قامت على انه
لا يجوز وجود اسطقس غير هذه بل لانه لم يدل الدليل الا على هذه وهذا كما انا اذا حكمنا على ان الافلاك تسعة لا لان حجة
عقلية قامت على انه لا يمكن في العقل وجود فلك عاشر بل لان الرصد لم يوقف الا على هذه التسعة فهذا هو الحق في هذا الباب..

واما تكلف الارد وجهات الاربعة فلكونه ذكر فضول لا يكفي الا انها تعتبر [illegible] وما لها وكثرتها فمن غير وصول الى المقصود

الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقسات اما الارض فانها تفيد الكائن تماسكاً وانحفاظاً لما يفاد من التشكل والماء يفيد الكائن سهولة قبول التشكل ويستمسك جوهر الماء بيبوسة الارض بمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض على تشتته بمخالطة الماء والهواء والنار يكسران عنصرية هذين ويفيدانها اعتدال الامتزاج والهواء يخلخل ويفيد وجود المنافذ والمسام والنار تنضج وتطبخ ومن المباحث هنا ان النار لا تتحرك الى السفل طبعاً وليس هناك قاسر يحركها الى السفل فهي اذن لا تنزل واذا لم تنزل كيف تخالط سائر العناصر حتى تتولد منها المعادن والنبات والحيوان وجوابه ان مادة العناصر كما ثبت مشتركة فاذا استعدت مادة عنصر لصورة حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الاولى فلا اجزاء النار التي تخالط المركبات انما تتكون هناك في الاكثر لانها تنزل من الفوق

الفصل العاشر في سبب حركة النار وذكر السبب في حركة فلك القمر لقائل ان يقول اذا كانت كرة على كرة فانها اذا تحركت ولم تتشبث بشيء مما تحتها بل زحفت على بسيطها فلا مانع من ان يسكن الداخلة وتتحرك الخارجة عليها دائرة على سطحها واذا كان كذلك فما السبب في حركة النار بحركة القمر فنقول السبب في ذلك الحركة ان كل جزء تفرض من النار فقد تعين له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع يتحرك الى المكان الطبيعي لو يسكن عنه لازماً اياه ملتصقاً به التصاقاً طبيعياً مثل الالتصاق بالقرار والمسامير فاذا تحرك المكان لزمه وتبعه ما هو متمكن فيه بالطبع فيكون حركة النار بالقياس الى الفلك حركة في الوضع بالعرض وانما لم يتحرك الماء بحركة الهواء لانه في اكثر الامر غير حاصل في المكان الطبيعي على الوجه الذي هو طبيعي بل في اكثر الامر هو منفصل عن السفل في بعض اجزائه من كثيف فتتبع حركة الهواء الاجزاء العالية من الماء على سبيل التموج واما ان ظن انها لا تتحرك لما ذكرناه وايضاً فلان الهواء قد عرض له بسبب الجبال والرياح امراً لو وجب تمييز اما في اجزائه ولقائل ان يقول ان الفلك عندكم جسم متشابه الاجزاء والنار التي في الفلك ايضاً بسيط اولى بها من البسائط فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون ذلك الجزء من النار طالباً بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع ان ذلك [illegible] مساوٍ لسائر الاجزاء في الطبيعة والماهية وايضاً فلان الهواء اذا تحركت الاجزاء العالية من الماء ولا تتحرك الاجزاء التي في قعره مع ان تشبث الاجزاء العالية من الماء بالاجزاء التي فيه منها اتم من تشبث اجزاء النار باجزاء الفلك لان تشبث الشيء بمثله اتم من تشبثه بمخالف في النوع فاذا لم يلزم من حركة الاجزاء العالية من الماء حركة الاجزاء التي تحته منه فلان لا يلزم من حركة جسم حركة جسم آخر مخالف في النوع كان ذلك اولى فعلمنا ان العلة المذكورة ضعيفة

الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء مذهب الجمهور من الحكماء ان النار تحت الفلك مماسة لمقعره لكونها تابعة لحركة الفلك بل هي جوهر واسطقس بذاته كما هو سائر الاسطقسات وهؤلاء يجعلون شكل النار الكرة

ومن القدماء من جعل تكون النار تابعاً لحركة الفلك فيلزمهم ان لا يجعلوا النار كرة لان الموضع القريب من القطب يكون حركته بطيئة والحركة البطيئة لا تسخن فيكون هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء على هذا الوجه

الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر يشبه ان يكون غير موجودة على محوضتها وصرافتها في الاكثر الا ما لانه يحدث فيها من انوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها ابخرة مائية وادخنة ارضية ولذلك لا يكاد يكون جميع المياه وجميع الهواء مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرفة فالاولى بها الاجزاء العالية من النار والاجزاء القريبة من المركز من الارض اما الاجزاء العالية من النار فلان الابخرة والادخنة اثقل من ان تصل الى هناك وبتقدير وصولها فالنار قوية على احالتها ناراً واما الاجزاء القريبة من المركز فلان بعيدة وصول شيء غريب اليها واذا عرفت ذلك فيشبه ان يكون للارض ثلاث طبقات طبقة مائلة الى المحوضة وطبقة طينية يحيط بها طبقة بعضها منكشفة عن الماء وجففته الشمس وهو البر والجبل وبعضها قد ساح عليه البحر واما البحر فهو اسطقس الماء ويمتنع ان يكون الماء بكليته غير البحر لان ذلك الماء اما ان يكون في ظاهر الارض او في باطنها ولو كان في باطن الارض فاما ان يكون في الوسط او في جانب منها والاول باطل فان كونه في الوسط ان كان بالطبع فالماء اثقل من الارض هذا خلف وان لم يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسر قسر الماء الى الحصول في بعض جوانب الارض وهو باطل وان كان في جانب من الارض فهو باطل اما اولاً فلانه ليس بعض الجوانب اولى من بعض واما ثانياً فلان الماء يكون في احد مقداراً من الارض وذلك باطل لوجوب تعادل العناصر واما ثالثاً فلان ما في البحر ينقص عن ذلك الماء فلم لا يكمل به البحر هو الاسطقس فثبت ان كل الماء هو الذي يحيط بالارض وذلك هو البحر واما الهواء فهو اربع طبقات الطبقة الاولى المحيطة بالارض المتسخنة بكونها بالارض الحاصلة من استقرار الضوء على الارض الطبقة الثانية المحيطة بالاولى وهي باردة جداً لانها التي تتصعد اليها والبخار عبارة عن مجموع اجزاء مائية متصغرة واجزاء هوائية والماء من شانه البرد فاذا تباعد عن الارض بحيث لا يصل اليه تاثير حرارة الارض الحاصلة بسبب انوار الكواكب فحينئذ تبرد تلك الابخرة ويصير الهواء بسببها بارداً والطبقة الثالثة طبقة هوائية قريبة من الصرافة الطبقة الرابعة طبقة دخانية لان البخار وان صعد في الهواء صعوداً فان صعود الدخان اكثر منه لانه اخف حركة واقوى نفوذاً لشدة الحرارة فيه واغلب بالنسبة بتصعد من الارض الرطب من حيث هو رطب والدخان ما يتصعد عن اليابس من حيث هو يابس وفوق هذه الطبقة الدخانية لقربها من النار تكون اجزاء نارية فهي تكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة طبقة النار الصرفة

الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر ونحن نبحث عن ثلاثة مباحث الاول عن سبب ملوحته والثاني عن طعمه والثالث عن المكان الكلي للماء والثالث باطل لان من المياه ما لا يكون مالحاً ولان الماء الحلو اذا طال مكثه ولا سيما اذا كان في موضع شمس ثم يرسل الى البحر فهو منشأ العذب الى ان ظهرت الملوحة

الى حصلت لماء البحر بسبب التي خالطه وليس ذلك لمخالطة الهوائية فان مخالطة الهوائية تفيده بياضا وسلاسة وعذوبة
بل السبب لذلك مخالطة اجزاء ارضية محترقة مرة الطعم والسبب لذلك ان يتخذ الملح من رماد ومن كل محترق ومن كل مر
يعمل بالطبخ حتى وحرارة فاذا طبخه وصعّده ولم يزل يطبخ ذلك الماء حتى عاد ملحا وكذا الشمس اذا [illegible] على
سبيل [illegible] ملوحة العرق والبول مخالطة المرة المحترقة فلا يستحيل ثم ان الاجزاء المرة التي تخالط الماء ان كانت شديدة
المرارة لم تملح بل بقي مرا وان كانت قليلة المرارة بحيث اذا اختلطت بالماء فعل [illegible] الا انه ملح واما السبب
الثاني للوجود البحر انه لولا ملوحته لاجن وانتشر فساد اجونة في البحر وحدث الوباء العام البحث الثاني
في ثقل ماء البحر وذلك للملوحة وكثرة ارضيته ولهذا قيل ما يرسب في البحر [illegible] واما بحيرة فلسطين فلا يرسب فيها
شيء ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش البحث الثالث عن انخفاض البحر الى جانب من الارض دون جانب
وذلك امر غير واجب بل الحق ان البحر [illegible] ولا يضبطها التواريخ المنقولة من قرن الى قرن الا في
الوف سنين ويجوز [illegible] لان السبب الذي [illegible] الاكثر من الانهار التي [illegible] والانهار يستمد في الاكثر
من العيون ومياه السماء واما مياه السماء فان عدورها في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء
يجب ان يبقى [illegible] على [illegible] واحد بل [illegible] كثيرا من العيون [illegible] ماء السماء
[illegible] من نضوب الاودية والانهار [illegible] وذلك نضوب السماء واذا احدث العيون من جانب الى
جانب الانهار [illegible] ذلك البحث الرابع [illegible]
او [illegible] من جهة او [illegible] فيها [illegible] والعنوانه
الى الناحية التي [illegible] البحث الخامس [illegible]
ولكن [illegible] احكام كليات العناصر وهي [illegible] فصول **الفصل** الاول في كيفية
اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات الثلاث الكيفيات المبصرة هي اما اللون واما الضوء اما اللون فقد عرفت
ان الافلاك غير ملونة واما الكواكب فقد اتفقوا على ان للقمر لونا وتوقفوا في لون الشمس والغالب على الظن
ان سائر الكواكب الوانا مخصوصة كما مضى واما العناصر فالنار البسيطة غير ملونة لوجوه الاول وسواد النار
البسيطة لو كانت ملونة لكانت النار التي تحت الفلك ملونة ولو كانت ملونة لحجبت عن ابصارنا الكواكب
فلما لم يحجب علمنا انها غير ملونة فان النار البسيطة غير ملونة الثاني وسواد النار كلما كانت اقوى كان لونه
اقل فان جمر الحدادين اذا نفخ النار فيه ذهب لونها الثالث وهو انا نعلم ان النار المشتعلة في اصل الفتيلة
لا ترى مع انها اقوى واكثر من الصنوبرة الى جهة السفل عن اصل الفتيلة حتى لا يكون لقائل ان يقول انما لا ترى
النار المشتعلة في اصل الفتيلة لانتشارها وانه انما يعد عنها لاجتماعها واستحصافها فان الذي يوجد من

الى

من الفتيلة اولى بالاجتماع والتي بعد منها اولى بالانتشار فدل ذلك على ان النار البسيطة غير ملونة فاما النار الملونة
فلسبب ما زاحمه في بسيطها مخالطها اجزاء ارضية سود ومن شأن الاجزاء السود ان تصير من وضع
صارت حمراء والدليل على ان النار الصرفة يخالطها اجزاء ارضية وقوع ظل المصباح على مصباح اخر والظل لا
يقع الا من الاجزاء الارضية الكثيفة واما الهواء فظاهر من امره انه غير ملون واما الماء فالمشهور من امره انه
غير ملون ولكن وجدت للشيخ كلاما يدل على انه ابيض اللون فانه قال اذا الكاسة زجاجة صافية
سقيفة مدورة وملئت من ماء صاف كانت مقام البلور المدور في الاحراق واذا الكاسة خالية من الماء الصافي
وملوة من الهواء لم يحرق ولم يجمع الشعاع فعلم ان الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعل فاجاب الشيخ عنه بان قال
الماء جسم كثيف حصل له في ذاته لون فعل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس عنه الضوء بخلاف
[illegible] لانه مشف فلقصوره فاذا كان في الزجاج سواء لم يحصل من الانعكاس جوهر هذا كلام الشيخ وهو يقتضي ان
الماء له في ذاته لون ما والتعقل انه قد يدل عليه ان المحسوس اولا هو اللون وانما يحس به طلوع واما الارض البسيطة
فقد زعم بعضهم انها غير ملونة وميل الشيخ الى انها ملونة واحتج عليه بان الارض الموجودة عندنا وان كانت غير خالطة
[illegible] ولكنا قد نجد ما يكون الغالب عليه الارضية البسيطة فلو كانت الارض مشفة لكان يجب ان يرى الشيء
[illegible] الاجزاء الارضية كالتي يكون ما يعد ما شفا مشفا ولكان حكم الارض في ذلك حكم الماء والهواء
فانهما وان عرضا الا انهما ما عدا الاشفاف بالكلية ثم ان الذين اثبتوا للارض لونا منهم من زعم ان ذلك هو الغبرة
ومنهم من زعم ان ذلك هو السواد وزعم ان الغبرة انما تكون اذا خالطت الاجزاء الارضية باجزاء هوائية
فيحصل منها شكر ويحصل الغبرة واما اذا اجتمعت الاجزاء الارضية بحيث لا يخالطها كثير هوائية اشتد السواد
وذلك مثل الفحم قبل ان تبرد فان النار لا تحل فيها الا في ثوان مختلفة فالنار لما حللت ما في الخشب من الهوائية
واصعدت الاجزاء الارضية من غير ان يحللها شيء غريب عنها ظهر لون اجزائها وهو السواد ثم ان النار اذا ازدادت
الفحم اختلطت بتلك الاجزاء اجزاء هوائية فلا جرم ابيضت مرة اخرى وهذا الكلام مقنع واما الحس فلا ينبغي
لون الارض لاستتار الضوء عليها حتى يمكن فيكون صالحا لان يكون ستر للحيوانات فهذا هو الكلام
في الوان البسائط واما الضوء فهو بالذات للشمس واما بالعرض فهو للقمر واما سائر الكواكب فهو مختلف فيه
على ما عرفت والنار البسيطة غير مضيئة لان المضيء هو المركب واما الكيفيات المسموعة فمنهم اثبت للفلك اصواتا
حتى حكم على النار صوتا لذيذا مناسبا واما الكيفيات المشمومة والمذوقة فقد اتفقوا على انها غير موجودة في شيء من
البسائط اما العناصر فلانا لا نجد فيها حال تماسها طعما ولا رائحة ولو كانا موجودين فيها لادركناهما واما
في الافلاك فقد اتفقوا على انها لو كانت موصوفة بشيء من الطعوم او الروائح لكانت تلك الطعوم او الروائح متطابقة

ولا معطل في الطبيعة وايضا فالعلوم والارواح يحدثان بالمزاج والافلاك بسيطة فلا يكون لها شيء من
العلوم والارواح وفيه بحث ضعيف جدا لانه لا يلزم من حدوث العلم والادراك في عالمنا بالمزاج ان لا
يكون لها وجود الا عند الامتزاج فان اللون مثلا قد يحصل بالامتزاج مع ان بعض البسائط ملون وبالجملة فلا
يلزم من نفي علة معينة نفي المعلول لاستحالة تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة والا دور في ذلك فان قيل
لا دليل على ثبوت العلوم والارواح للاجسام وانما الحكم بالنفي والاثبات ليس عليه برهان وانما الكشف
الملكوتي فقد وقف اهل الكشف عليها وقد يتكلم في الاجرام العلوية والسفلية فليتكلم في ان العالم واحد والفصل
الثاني في اثبات ان العالم واحد المقصود سواء لو فرض عالم اخر لكان الشكل الطبيعي لذلك العالم مستديرا و
الكرات اذا لم يكن احدها محيطا بالاخرى لزم الخلاء بينها والخلاء محال فالقول بوجود عالم اخر محال فان قيل لو كان
في الوجود عالم اخر موجودا لكان ذلك العالم ايضا مستندا الى الباري فيكون قد صدر عنه اكثر من معلول واحد
وذلك محال فهذا هو البيان المطلق لاستحالة وجود عالمين واما ان حصل كل عالم في الصورة كالعالم الاخر فيكون
في كل عالم ارض ونار وهواء وماء وسماء لكان الاخر لزم ان يكون الاجسام المتفقة في الطبع يشكل الاماكن طبعا من هذه
في الطبع وذلك محال كما مر فان قيل الارضون وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية والمكان
مشترك في كونها وسطا لتلك العوالم فالارضية المطلقة تقتضي الوسط من العوالم واما الارض المعينة فانما تقتضي الوسط
من العالم المعين اجاب الشيخ بان حال ... وان كان لا شك في ان الاجسام الكثيرة بالعدد ... الكثيرة
بالعدد ولكن يجب ان يكون كره على نحو يحمل الكل لو اجتمع كل الممكن شيئا واحدا لكان واحدا بالعدد ...
... وهذا الاصلاح فالامر ... في طبعه فان الطبيعة الواحدة ... لا تقتضي الا امرا واحدا ...
ولقائل ان يقول ... ان الاجسام الفلكية والكواكب وان كانت مشتركة في الجسمية والكوكبية والضوء
واللون والمقدار فان كل واحد منها مخالف للاخر بنوعه فاذا جوز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الارضون
الموجودة في العالم وان كانت ... مع ذلك يكون لكل واحد منها خصوصية نوعية مخالفة لنوع الارض
الاخرى وعلى هذا فتلك الارضون لاجل اشتراكها في مطلق الارضية يكون طالبة لمطلق الوسط ثم ان كل ارض لخصوصيتها
المخصوصة التي بها انفصلت عن الارض الاخرى يكون طالبة للوسط المعين واذا كان هذا الذي قلناه محتملا لم يجز
الحكم بالجزم فان قيل انا لا نعقل من الارض الا الجسم البارد اليابس بطبعه فان كانت لخصوصيتها وراء ذلك
لم يكن لتلك الخصوصية لازم سوى هذا القدر المشترك واذا لم يكن لازما امكن فرض الارضين عارية عن تلك الخصوصية
وعند ذلك الوقت يكون الارضون متساوية في النوعية فيطلب كل واحد منها مطلق الارض الى اي ... كان
الامر كذلك لزم ان يكون الاجرام الفلكية كلها متحدة في النوع لانها مشتركة في مطلق الجسم فان كان هناك خصوصية لم يكن لتلك

وهواء

الخصوصية لازم سوى الجسمية واذا لم يكن لازما امكن فرض تلك الجسمية عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الوقت
يكون الاجرام الفلكية متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل واحد منها مطلق الفلك الا في الوضع والحيز وان
قالوا بان الاجسام الفلكية اختلفت لموادها فلاجل اختلاف موادها اختلفت اوضاعها واحيازها فنقول فجوزوا
ههنا ان تختلف الارضون في موادها حتى يكون لكل ارض وسط عالم معين فان ادعوا ان الارضين متماثلة
في المادة فحصول الامتياز ... ان اجزاء الارض التي في عالمنا مشاركة في المادة ولكن لم يعلم ان مادة الارض الموجودة
في عالم اخر يجب ان يكون مساوية لمادة الارض الموجودة في هذا العالم وبالجملة فكلما ذكروه ههنا ينتقض بالاجرام
الفلكية فثبت ان هذه الحجة ضعيفة ومما احتجوا به على امتناع وجود ارضين كثيرة قيل انها لو كانت موجودة لكانت
متساوية في الطبيعة فانفصال بعضها عن البعض ليس لطبائعها ... الامكان ان يوجد منها جزء متصل ... السماويات
فهي علة بحدوث الكرة العنصرية لاجل حصول تلك العنصريات في تلك الامكنة فاذن انفصال بعضها عن البعض ليس
لذواتها ولا للسماويات فهو اذن لسبب خارج وذلك محال لانه مبني على امتناع الخرق على الفلك وامتناع انتقاله
من وضع الى وضع اخر وفيه بحث ... على انها لو كانت موجودة لكانت متحركة في النوع ... الكلام
... عوالم كثيرة بان قال ان مفهوم قولنا العالم اما ان يكون ... من ان يكون ... كثيرين
واما ان لا يكون مانعا فان كان مانعا لم يكن علمنا بوجود العالم موقوفا على حجة وبرهان بل كان كل من يتصور
العالم عرف بالضرورة وحدة العالم وذلك ظاهر الفساد وان لم يكن كان تلك الماهية قابلة ...
واحد ايكون بعد واحد اخر فان العالم من ازلي بل لا بد ان ... وجود العالم بعد ... وجود امور ازلية
والامور الازلية لو لم يكن موجودة في ... استحال حصولها لانها اذا كانت معدومة في الازل استحال ان يوجد
بحيث يكون ازلية فاذن لو كان العالم الثاني ممكن الوجود لكان ازلي الوجود لكن يمكن الوجود فهو اذن فالعوالم الكثيرة
موجودة في الازل والجواب ان الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومه سببا لامتناع الشركة فيه وليس يلزم من تعليل
امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة والممتنع لا يعقل ان يكون امتناعه معللا لكل شيء بل علة
الامتناع ... لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بماهية ذلك الواحد سلب الامتناع ...
يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع ان لا يكون الامتناع حاصلا **الفصل الثالث** في
ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر لان الفلكيات
ان يكون ... البسائط والمركبات متأخرة ... البسائط محتاجة الى الاحياز ...
واحياز العناصر انما توجد بسبب الاجرام الفلكية فالاجرام الفلكية ... الاجرام العنصرية فثبت ان الاجرام الفلكية
متقدمة بالطبع والشرف على الاجرام العنصرية ولنكتف بهذا القدر من القول في الاجرام البسيطة **الباب الثالث**

في المزاج وكيفية الفعل والانفعال وفيه فصول **الفصل الاول** في حقيقة المزاج قد وقفت ان العناصر اذا
اذا اختلطت فان كل واحد منها يكسر كيفية الآخر وينكسر كيفيته عن الآخر فكل واحد منها [illegible]
فنقول هذا الشيء على انه لا يحصل الا عند مماسة بعضها لبعض فانه ان لم يكن المماسة متقررة وذلك الشيء على
فانه ان سخنه بعد ذلك او برده ولا يعد كذلك بل يكون كيف الشيء والقسم الآخر باطل والا لكان الجرم
المسخن يسخن ما هو موجود على بعد منه فيسخن ما فيه فانه ان كان علة لسخونته وضع اخر غير المماسة يقتضي نوعا
من القرب والمحاذاة والقرب فان المتوسط اذا امكن ان يسخن ولا بد وان لم يسخن المنفعل الا بعد اسخانه ولم يرد
وان يسخن المتوسط القريب يؤثر في البعيد لمماسته لا محالة فالفعل والانفعال انما يجري بين الاجسام التي
يتماس بالفعل بعضها في بعض واذا كان منها مماسة هذا ما قال الشيخ وقد ذكر في الفصل السابع من المقالة
من علم النفس من طبيعيات الشفاء فصلا يناقض ما ذكره هاهنا فانه قال [illegible] من آثار الاشباح
المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء [illegible] ولا ظاهر ان كل جسم فاعل انسان يكون
ملاقيا لملموس فان هذا وان كان موجودا في اكثر الاجسام [illegible] فان يكون كل فعل
وانفعال باللقاء والمماس بل يجوز ان يكون لبعض الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة
واجسام لا تفعل بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهانا على استحالة هذا ولا على انه يجب ان يكون بين
المسخن بنفسه ووضع يجوز ان يؤثر [illegible] من غير ملاقاة [illegible]
[illegible] ان كانت الاجسام كلها انما تفعل بعضها في بعض [illegible] ان شيء
فاعل يفعل بالملاقاة [illegible] من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان
[illegible]
ان يفعل في الجسم الذي [illegible] اذا كان قابلا للشيء [illegible] صورة مثل
صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا [illegible] ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا
في الفصل المشتمل على [illegible] وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك [illegible]
بين الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه [illegible] في حقيقة المزاج
لان [illegible] البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتم الا باللقاء والمماسة واذا لم يكن [illegible]
الطاهرة بهذا الشيء ومن الاشكالات على اهل الكلام ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام
القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك [illegible] الارض مع انها لا تسخن الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض
من الافلاك والنار والهواء [illegible] واذا كان كذلك [illegible]

الاشكالات ان يحكم بان الفعل والانفعال لا يتم الا باللقاء والمماسة فان قيل اليس غرض الشيخ من الحجة
التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال مطلقا على اللقاء والمماسة بل بيان ان كل جسمين يؤثر كل واحد
منهما في الآخر ويتأثر عن الآخر فان ذلك لا يتم الا باللقاء واما الشمس فانها وان افادت الضوء والسخونة
للارض لكن الارض ما اثرت فيها وكذلك المرئي وان اثر في العين لكن العين لا تؤثر في المرئي فظهر الفرق
فنقول انه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز ايضا ان يؤثر الآخر فيه
من غير ملاقاة والحجة التي ذكرتموها ان صحت كانت مانعة مطلقا من الامرين فالصحيح منهما ان يترك الاحتجاج
ويعول فيه على الشاهد وسواء كان الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ومتشابهة
[illegible] ان بعضها لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه الا عند اللقاء والمماسة [illegible] فاما ان
قال لم لا يجوز في العقل ان يفعل عنصر في عنصر من غير ملاقاة ومماسة [illegible] البرهان في هذا الموضع
بل الحق ان ذلك محتمل وان كان نادرا فهذا ما نقول في هذا الموضع واذا ثبت ذلك فنقول العناصر
اذا امتزجت انكسر كل واحد من كيفية ما للآخر وهاهنا امور ثلاثة المنكسر والكاسر والانكسار
اما المنكسر فليس هو الكيفية لما علمت ان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد
والتنقص بل المنكسر هو الموضوع واما الكاسر فليس هو الكيفية لان الانكسار كيفية العنصر المتضادة
اما ان يحصلا معا او لا معا فان حصلا معا وكان انكسار كل واحد من العنصرين بكيفية العنصر الآخر والعلة واجبة
الحصول مع المعلول فاذا كان الانكساران يوجدان معا فالكاسران يوجدان عند حصول الانكسارين
فالكيفيتان المتضادتان موجودتان على صرافتهما عند حصول الانكسار وهذا محال واما ان كان الانكسار
احدهما [illegible] المنكسر لا يعود كاسرا للكاسر فلا يجب ان لا ينفعل
الكاسر من المنكسر [illegible] وحصول الانكسار [illegible] ان الكاسر ليس هو الكيفيات
بل الصور التي هي مبادي تلك الكيفيات [illegible] الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل اذا
اختلط انكسر البارد بالحار وليس للماء البارد صورة [illegible] تحصل تلك الصورة كاسرة لبرودة
الماء [illegible] الحرارة الموجودة في الماء [illegible]
[illegible]
موضع [illegible] واما الانكسار فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات الصرفة من تلك البسائط واذا
عرفت ذلك ثبت ان كل واحد من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادته [illegible] كانت قوته
كان كل واحد منها [illegible] ان يصدر من صورته [illegible] تلك الكيفية الصرفة البسيطة [illegible]

والاضعف بالمولدات التي عرفت وتلك الكيفية التي تستعد لقبولها اجزاء الممتزج عند ذلك الممتزج مثل الكيفية التي
تستعد لقبولها اجزاء الانفس من ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية لا محالة تكون حارة بالصورة
او باردة بالصورة او رطبة او يابسة بالصورة وذلك لان الطبع الذي يكون للناري من الممتزج لو لم يكن للبرودة
تعذر لكان يسخن اجزاءه الغير فاذا صار مغمورا بالعارض فلا جرم لا يبقى الحرارة القوية التي تكون
فيها العارض فاما الحرارة الضعيفة التي تعوق عنها العارض وجب ان تبقى فالحرارة الضعيفة تعينها تلك
البرودة الضعيفة فظهر ان هذا التفاعل حتى استقرت عليه يحصل في جملة الممتزج كيفية متشابهة هي المزاج واعلم
ان الشيء لا يكون متشابها لذاته وانما تلك الكيفية المزاجية انما كانت متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب
مما يحصل فيه من الجزء الاخر فتكون الكيفية القائمة بالجزء القائمة بالجزء الاخر الا ان تلك الكيفيات
لما لم تكن الاجزاء متمايزة في الحس لا جرم كانت الكيفية المزاجية انها كيفية متشابهة فهذا هو التحقيق في
المزاج ثم ان الشيخ رسمه بانه كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء
لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاخر اذا انفعلت بقواها حدث من جملتها كيفية متشابهة هي المزاج
ومن شكوك احدها انه احال التفاعل على الكيفيات ونحن قد بينا ان التفاعل على الكيفيات واذا انها تعتمد ذلك
على الصور وثانيها وهو انه حد الضدين انهما الامران الموجودان المتعاقبان على موضوع واحد
ولا يمكن اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف فاذا كان مراده بالضدين ذلك حصل فيه نقص الخلل الى رسم المزاج لان
المزاج متناول وهو الذي يكون حصوله من اجتماع البسائط ومنها ما هو الذي يكون حصوله من اجتماع المركبات
مثل الذهبية التي حصلت من تفاعل الزيبق والكبريت ومعلوم ان هذا المزاج الثاني لا يكون حصوله عن تفاعل
كيفيات متضادة لان كيفية الكبريت لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزيبق لان كل واحد منهما مركب وكيفية المركب
لا تكون في الغاية فظهر انه لا يعتبر في الضدين غاية الخلاف واعتبر في المزاج ان يكون عن كيفيات متضادة لزم
خروج المزاج الثاني من الحد وثالثها وهو ان الطعوم والروائح والالوان والمركبات كلها كيفيات حادثة
من تفاعل كيفيات متضادة الى ان الرسم ولا دخلت هذه الاشياء في هذا الرسم فقد بطل هذا الرسم والاولى
ان يقال المزاج كيفية ملموسة حاصلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد
منها بطبع الاخر لا يشترط في الضدين بينهما غاية الخلاف **الفصل الثاني** في ابطال مذهب الناس في
المزاج من الناس من زعم ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن البعض ادى ذلك بها الى ان
تخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورة الخاصة وتلبس جملتها صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة
وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة التي للبسائط ومنهم من

جعل

جعل تلك الصورة صورة النوعيات ويدل على فساد هذا القول امور الاول انا اذا وضعنا قطعة من
اللحم في القرع والانبيق تميز الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فتقول الاجزاء التي كانت
في المركب اما ان يكون بينها اختلاف في استعداد التقطير واما ان لا يكون بينها اختلاف في ذلك وجب ان
يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا من التقطير واما ان كان بينها اختلاف فذلك الاختلاف اما ان يكون لامر خارج
عن مهيتها بعد تشابهها في مهيتها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها والقسمان الاولان لا يقتضيان
اختلاف اجزاء المركب بالمهية واما ان كان ذلك الاختلاف بامر خارج عنها فذلك الامر الخارج ان كان لازما
لزم منه اختلاف مهياتها لان الامور المختلفة في اللوازم مختلفة في المهيات وان لم يكن امرا لازما لتلك
الاجزاء امكن ان يوجد اجزاء المركب من غير ان يحصل فيها تلك الامور التي باعتبارها صار البعض كالاخر
وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يرسب كله وكذلك القول في سائر المركبات ولما بطل ذلك
بطل هذا المذهب الحجة الثانية وهي ان صور البسائط لو بطلت فان كان فساد كل واحد منها معلول لوجود
الاخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان لم يكن فساد واحد منها بفساد الاخر
استحال ان يصير السابق منهما المفسد مع ان بطلان السبق انما وقع في كيفيتي العنصرين والمحال لازم على تقدير سوى
لكل واحد من الصورتين وان تلك الصورة محفوظة الذات في كل واحد من العناصر بعد ان يبقى عن العناصر امثلا
واحتج الخصم بان قال ان كان الممتزج لا صورة له سوى صور البسائط فيكون الحادث موجودة لكنها صغيرة قليلة والى هذا موجود
ولكن يسمى تقليلا لم تستعد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط تلك الصورة حاصلة في كل واحد من الاجزاء
فكان الجزء الموجود من الاسطقسات في المركب وهو ما يستحيل ان يكتسب صورة اللحمية فيكون من شأن المادي نفسها
ان لا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وهو من
حدود التوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس بعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية فيكون حصوله في شان
البسائط ان يحصل صورة نوعية للانواع وان لم تركب بل اذا استحال فقط فلا يكون الى المركب والمزاج حاجة في وجود
تلك الصورة فالجواب ان هذه الشبهة ليس اعتراضها على احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر وذلك ان اجزاء
الممتزج اذا بعد مسها صورها وحصل فيها صورة اخرى عند امتزاجها كيفية تلك الصورتين فاذا كان يمكنكم اي شيء لا يجوز
ان يسهل كيفية كل واحد من البسائط الى ذلك الحد حتى يفسد عنه الصورة التي كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية
فلا ان يقال بان المعد لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك الحد فقط بل الامتزاج التام ويكون
هذا جوابنا **الفصل الثالث** في اقسام الامزجة قد عرفت ان الكيفيات الاولية التي في الاركان التي بها يتم
يصح التفاعل اربع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فمن ان المزاجات منها وذلك على قسمين احدهما

ان يكون المقادير من الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالحقيقة
وذكر في القانون ان المعتدل على هذا المعنى محال ان يوجد اصلاً وذكر في الشفاء انه ليس من شرط البسائط اعادة الاركان
الجسم المركب من بسائط متساوية يمكن ان يكون التركيب فيها من قوى متساوية ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية
القوى فوق اربعة جسم البتة وذكر في الفصل الحادي عشر من المقالة الاولى من الفن الاول من الطبيعيات ان المركب
ان كان من اكثر من بسيطين ومنها غالب فالكم الغالب وان تساوت حلت البسائط اللذان جهتهما واحدة في الموضع
الى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في اوسط الحيز بين حيزي الركنين اما الفعل الاول فصريح في جواز
المركب من بسيطين متساويين والفعل الثاني صريح في جواز التركيب من بسيطين متساويين والمنع من جواز
التركيب من اكثر من بسيطين والفعل الثالث صريح في جواز التركيب من ثلاث بسائط متساوية الا ان الحق هو
الاول والاقوال المذكورة ان على تسلسل التقدير بمعنى انه لو وجد هذا المزاج فكيف الحكم فيه الا ان قول المنع في
المنع من تركيب جسم من بسيطين متساويين قوة انه يلزم ان يكون لا يحصل في حيز واحد منهما لا ان يحصل
في احدهما اولى من الاخر فاذا اعترف السبع هذا من تلك الحكم لم يمكن ان يتخصص بحيز معين فعدم اعترف بما اعترف عليه في
اسماء الركن من البسيطين المتساويين ولنشبه ان يكون الحق هو ان الركن من البسائط المتساوية يمكن
ولكن لا يكون باقياً مستمراً بل يكون سريع التحلل وسريع الفساد بعضها لبعض القسم الثاني ان لا يكون المزاج
وسطاً مطلقاً بين الضدين ولكن يكون اميل الى احد الطرفين بحكم الضرورة صناعة الطب فالاعتدال
وعدم الاعتدال بحسب هذين القسمين المذكورين وحال المعتدل بهذا المعنى لا ان لا يكون ممكناً وان كان
ممكناً فهو غير مستمر بل المعتدل الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم هو بحسب القسم الثاني الذي هو التساوي بل
من العدل في القسمة وهو ان يكون قد توفر فيه الممتزج من العناصر البسيطة الذي ينبغي له في مزاجه واذا عرفت معنى
المعتدل عرفت ان معنى غير المعتدل بقول الخارج عن الاعتدال اما ان يكون خارجاً في كيفية واحدة فقط او
في الكيفيتين معاً اما القسم الاول وهو ان يكون معتدلاً في احدى المتضادتين وخارجاً عن الاعتدال في المتضادتين
الاخريين وليس خروجه عن الاعتدال حاصلاً في الرطوبة واليبوسة فيكون العلة حينئذ اما الحرارة او البرودة
فهذان قسمان وليس خروجه عن الاعتدال حاصلاً في الحرارة والبرودة فيكون العلة حينئذ اما الرطوبة او اليبوسة
وهذان قسمان آخران واما ان يكون خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين فليس يكون الحار غالباً فاما ان يكون الغالب
هو الرطوبة او اليبوسة وهذان قسمان وليس يكون البارد غالباً فاما ان يكون الغالب هو الرطوبة او اليبوسة
وهذان قسمان آخران فهذه الاقسام الثمانية اقسام الخارج عن الاعتدال واما المعتدل فهو قسم واحد فالاقسام
اذن تسعة فهذا ما نحتاج اليه من البحث عن امر المزاج وقد اوردنا ذلك في شرح القانون الفصل الرابع في

اقسام الافعال والانفعالات لبس وهو الحار والبارد والرطب واليابس ان يلحق الكيفيات الاربع الافعال والانفعالات
فمنها ما هي للفاعلتين ومنها ما هي للمنفعلتين فاما التي للفاعلتين فمنها ما ينسب الى الحرارة ومنها ما ينسب الى البرد
ومنها ما ينسب اليهما فالمنسوب الى الحر مثل النضج والطبخ والشي والتبخير والتدخين والاشتعال والاذابة
والحل والعقد والمنسوب الى البرد مثل التجميد ومنع الطبخ والنضج والشي ومنع التبخير ومنع التدخين ومنع
الاشتعال ومنع الاذابة الا ما هو بالعرض والعقد ومنع الحل والتكريج واما الامر المشترك بينهما فمثل
التعفين ومثل تجميد كثير من الاجساد كالحديد والقرن فان كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد ومثل العقد والتحجر
واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين المنفعلتين فهي انفعالات لا يفرق فيها ما هي بالذات بين الانفعال العارض
من الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الاشتعال والاشتواء والتبخير والتدخين
والاشتعال والذوبان والانعقاد ومنها ما ليس بالذات بل الانفعال فيه ذلك هو للمناسب احدى الكيفيتين
الى الاخرى اما للمناسب فمثل الاسيلال والتشنيف والانسياح والسيلان واللطيف مثل الجفوف والاجابة
التشقف واما ما ليس يناسب احدهما الا في ذلك ما هو الرطب وحده ومنها ما هو اليابس وحده ومنها
ما هو المركب منهما اما الذي للرطب وحده فمثل الانعصار وسرعة الانفصال والالتصاق والذي لليابس فمثل الانكسار
والارتضاض والتفتت والانشقاق وانسياح الانفصال مثلاً والالتصاق عنده واما الذي للمختلط فمثل
الانشداخ والانطراق والانعجان والانعصار والتلبد والتلازج والامتداد ولهذه الافعال والانفعالات
التي تصدر عن بسائط هذه الكيفيات وتركيبها صدوراً اولياً فكان من هذه الاحوال اشياء كما هي القول فيه
في فصل واحد وما كان من هذه الاحوال شيئاً كما هي الى علم المعالجة فسيلي ان الانكار في فصل المنفعل
فلنقتصر الان في شرح هذا الفن فصولاً الفصل الخامس في النضج وهو احالة من الحرارة للجسم ذي
الرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة وهو على نوعين طبيعي وصناعي والطبيعي على نوعين نضج نوع الشيء ونضج
ضروريات ونضج للغذاء وبات على معنى نضج ما كنضج الى حد ما يصلح الغذاء ونضج ما كنضج الى دفع وهو
نضج الفضل فاما نضج نوع الشيء كنضج الثمرة والمعاد في هذا النضج موجود في جوهر النضج وتحول رطوبته الى القوام
موافق للغاية المقصودة واسم الاسم اذا صار بحيث تولد المثل ان كان من شأنه ذلك واما نضج الغذاء فهو افساد
جوهره واختلاطه الى انه كالطبيخ المغتذي والفاعل في النضج ليس بموجود في جوهر النضج بل في جوهر المغتذي لكن
مع ذلك احالة الجسم الرطب الى موافقة الغاية المقصودة التي هي الاغتذاء بدل ما يتحلل والاسم الذي من هذا النضج هو
الهضم واما نضج الفضل وهو نضج الشيء الذي لا يصلح به في التغذية فهو مطابق للنوعين الاولين فان في النضج احالة
للجسم الرطب الى قوام سهل مواتٍ وذلك اما بتغليظ القوام ان كان رقيقاً او ترقيقه ان كان غليظاً او تقطيعه ان

ان كان النافع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النضج انفعال من الحرارة يجسم الرطب الى موافاة الغاية المقصودة وكذلك القول في النضج الصناعي **الفصل السادس** فيما يقابل النضج وهو اما ان يكون ما كالعدم وهو ان تبقى الرطوبة غير متوجهة الى الغاية المقصودة مع انها لا تكون قد استحالت الى كيفية منافية للغاية المقصودة مثل ان تبقى الثمرة نية او تبقى الغذاء بحيث لا تكون قد استحال من حاله او تبقى الثفل غير مستحيل الى موافاة الانتفاع وهو الذي يفعله الفجاجة مانع وجود الحرارة وهو البرودة واما ان يتصل بتلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة الغريزية موجودة او ان كانت فتكون ضعيفة ح تستولي على تلك الرطوبة الحرارة الغريبة اما ان تكون قوية حيث تسرع في تحليل الرطوبات واما ان لا تكون والاول هو الاحراق والتحفيف والثاني هو العفونة فلأن الرطوبة الغريزية ما اول بذبها حرارة غريزية وحرارة غريبة فان استولت الحرارة الغريزية حملتها موافقة للغاية المطلوبة وان استولت الغريبة احالتها كيفية حملتها ذات كيفية منافية للغاية المطلوبة. وسبب العفونة ليس هو حصول نوع تلك الحرارة التي كانت غريبة بالنسبة الى الاول غريزية وبالنسبة الى ذلك النوع واعلم ان البرد يعين على العفونة لتضعيفه الحرارة الغريزية وحصره للبخار واعلم ان سبب النضج النار والشمس حرارة غريبة ولكنها غريزية للشيء الذي لاجله النضج فاذا فعلت فيه الحرارة فعلها وبلغت الغاية المقصودة فقد نضج وان عادت تهاترت كان نضجا وان استولت عليها حرارة غريبة فسدت على الثوره فلا يسلم ولا الغذاء من الكيفية الملائمة للطبيعة المعتادة وذلك هو العفونة **الفصل السابع** في الاسباب الاربعة للنضج والنهوة والعفونة فمادة النضج جسم رطب وفاعله الحرارة الغريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لنوع الطبيعة وغايته تشبه الاشخاص الجودة والنهوة فمادتها جسم رطب وفاعلها عدم الحرارة وصورتها بقاء الرطوبة غير سالكة الى الغاية المطلوبة وذلك امر عدمي وغايتها الوصف الذي يسمى النيّ **الفصل الثامن** في التكرج انه عبارة عن حرارة ضعيفة في الشيء تفعل بحرارتها ولا تبلغ الى ان يفعل فيه بالتمام بل تكسر البرد عنه وتحرك الرطوبة ويحدث منه لون ابيض من حصول اجزاء الهواء في تلك الرطوبة كما يعرض للخبز ونحوه فان لم يكن هناك حرارة لم يكن تكرج وان كانت اقوى من المكرج كانت عفونة وان كانت اشد من ذلك كان تحصفا او احراقا **الفصل التاسع** في الطبخ فاعله الحرارة جسم فيه حرارة ورطوبة يسمى المطبوخ كحرارة وترطبه برطوبة ومادة جوهر جسم رطوبة واذا قيل للذهب انه انطبخ فبالاشتراك للاسم **الفصل العاشر** في الشي الفاعل الذي به حرارة فاعلة يابسة ما تعد من رطوبة فلهذا المشوي اكثر فعلا من رطوبة باطنة ورطوبة المشوي خارجية ورطوبة المطبوخ مركبة من الاصلية والمزيدة ثم الى الفلاق اما ان يكون بهواء او ارضيا والاول هو الشي المطلق والثاني لا يحكم انما ان يتوسط بين الفاعل والمنفعل والوسط وذلك هو القلي اولا متوسط وهو التكبب واما اذا كان التأثير لحرارة

شيء لزج يسمى سليمنا **الفصل** الحادي عشر في التبخير والتدخين البخار هو الاجزاء الرطبة متحللة من شيء رطب الى فوق والتدخين كذلك للاجزاء الغالب فيها اليبس والبخار ماء متحلل والدخان ارض متحللة وكل ذلك عن حرارة مصعدة فالرطب المحض لا يدخن واليابس المحض لا يبخر **الفصل** الثاني عشر في اصناف تأثير الحرارة في المركبات اعلم ان الرطب مطيع للتصعد واليابس عاص عليه فيهما اذا امتزجا فاما ان يصعد تلك الرطوبة او لا يصعد فان انحدت فالنار اما ان تقوى على تخليص الرطب من اليابس وعلى افساد ذلك الجوهر او لا تقوى فان لم تقو فاما ان تقوى على ازالة ذلك الجوهر او لا تقوى فان لم تقو فذلك الجسم لا يكون منطرقا وسبب ذلك ان رطوبته غير راجحة ولا دهنية وهذا القسم على قسمين اما ان يكون الغالب عليه الماء كالياقوت واما ان يكون الغالب عليه الارض كالطلق واما اذا قويت الحرارة على ازالة جمود المركب ولم يجب عليه تفريق اجزائه كان ذلك مجرد الاذابة كما في الحديد والزجاج او تقوى على الاسالة والتذويب كما في سائر الاجساد وهذان القسمان قد يكون لرطوبتها دهنية فيكون منطرقا كالاجساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزجاج والخزف ثم ان الاجسام المنطرقة اعني التي تذوب ولا تلين فالسائل وان كانت لا تقوى على افسادها لكنها تفيدها رزانة وثقلا وذلك كالنحاس والفضة فان مع اذا اتصلت فيها النار حل الفصل منها شيء يشبه الكبريت وازدادت بعد ذلك لان المنفصل شيء سوداوي حنيف فاذا ازالت بقيت الارضية بخفته يصير الشيء اثقل واما اذا كانت الحرارة قوية على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين اما ان يكون قد حصل بعد ذلك الرطب واليابس بانفراده او لم يحصل فان حصل فهو كالشمع واشباهه كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق واعلم ان الجسم اليابس لا يصعد الا احد امرين الاول ان يكون تحليل الاجزاء قابلا للصعود فاذا انحل هو ذلك قبل التصعيد مثل النحاس فانه لا يتصعد لكنه اذا احرق حرقه محكمة تصعد والثاني ان يخلط بما يقبل التصعيد خلطا محكما مثل ما اذا اردنا تصعيد الطلق والزجاج ربما سحقنا بالنوشادر سحقا محكما ثم اوقدنا عليه ايقادا قويا فانه يتصعد الجميع وكما عرفت في تصعيد النحاس فعاملا بما حال من يصعده من شانه ان يتصعد **الفصل** الثالث عشر في المستقل هو الذي يفصل عنه الحادث دخاني ودهني لطيف من شانه ان يصعد عنه دخان قابل للاستحالة الى النار المضيئة المشرقة واما النجم الغير المستقل فهو الذي يتحلل اجزاؤه والى النار اشراقا واضحا وهو يكون لكنه لا ينفصل عنه شيء اما اليبس مثل الصخرة واما الشيء رطوبته ثم ان من الاشياء ما يكون مشتعلا ومنجزا معا كالحطب ومنها ما يشتعل ولا ينجز كالدهن ومنها ما يحترق ولا يشتعل كالفحم **الفصل** الرابع عشر في الحل والعقد اصل في الباب ان يعرف ان الحل والعقد كالطرفين والكثرة كالواسطة فلنطو في قليل

الامور الثلاثة وفاعلها اما القابل فهو ان النار والهواء لا تقبلان الجمود لغاية لطافتهما واما الارضية
والمائية فينفعلان للاحوال الثلاثة واما السبب الفاعل فنقول ان الانحلال في الارضية يحصل اما بسبب البرد
واما بسبب الرطوبة واما في المائية فالانحلال انما يحصل بسبب الحر واما الانعقاد في الارضية فهو يحصل اما بسبب الحر
واما بسبب اليبس واما الخثورة فقد تكون بسبب مخالطة الارضية للمائية وقد تكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في
الزبد لان الهواء اذا خالطه سطح مائي واحتقن فيه عرض لذلك الهواء في ذلك السطح ما يعرض له في الزق المنفوخ
اذا ادفع باليد من خارج وذلك هو الخثورة التي لا معنى لها الا عدم السيلان ولم لا تخرج من المقاومة واذا عرفت
هذا الاصل فنقول الملح ينعقد بالحر وينحل بالبرد واما انعقاده بالحر لان فيه اجزاء ارضية محترقة فاذا اسخنت بالحر
الخارجي اعانت التجفيف واما انحلاله بالبرد فلان البرد يوهن قوة المسخونة التي فيه المستفادة من الحر التي هي
القوة التي بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة واما انحلاله بالرطوبة فلان رطوبة ما تحلل جسما ارضيا فاذا
غلبت الرطوبة صارت اليبوسة الغالبة مغلوبة ولكن بشرط الرطوبة ان لا يكون لزجة فان اللزوجة تزيد في العقد
واما الشمع فانما ينعقد بالحر كان المتشبث في جوهره يبوسة رقيقها النضج في الرطوبة فاذا اكمل اليبس استحال
من اليبوسة فلذلك الحر فوقعت على العقد واما الدم فانه ان يكون معتدلا فان كان رقيقا انحل بالحر
ولم يجمد والشظايا التي فيه تعينه على الجمود ولذلك متى نزعت الشظايا ان كانت قليلة كما في دم بعض الحيوانات
لم ينعقد واما ان كان الدم غليظا حصلت الخثورة فيه اولا ثم الجمود ثانيا وذلك لاختلاف اجزائه في الجمود والانحلال
بالرطوبة فلما فيه من الارضية المتحللة بالرطوبة واما الزيت فانه لا يجمد لكثرة من الحر والبرد والبرد انما عدم
الجمود فلما فيه من الهوائية واما خثورته من الحر فلما فيه من الارضية واما خثورته من البرد فلما فيه من المائية
واما التي تحصل لاجل ان الهوائية خالطته فلذلك متى عرض للبرد وفسدت هوائية وفارقها الهواء فخثر وبيّض
واما العسل فان الحر يحلله ارق مما كان لتحليل اللطيف منه واما البرد فانه لا يحلله ارق مما كان بل يزيده
جمودا واما العفاص واللبن فالحسن حلما فيهما من الارضية العاقية ولذلك كل ليس يقبل الجمود لاسواء واعلم انه ربما
يجتمع الحر والبرد على احداث شي وحسن تصعب افاقته وذلك الشي هو الذي اعان الحر على تحليل رطوبته واعان البرد
على تجميد ما بقي من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطلق ومع ذلك فكل هذه الاشياء قابلة
للذوب ولو بالقسر واعلم ان كل ما يذوب فانه ملين اولا الا الملح وذلك لان اليابس فيه قبل الجمد كثرة
القوة فما دامت القوة باقية لا ينداب واذا زالت القوة حصلت الذوب وبقي من المباحث المتعلقة
بالحرارة والبرودة شي اخر نعالج تعاقب الحر والبرد **الفصل** الخامس عشر في سبب تعاقب الحر
والبرد واذا استولى الحر على ظاهر جسم بارد برد باطنه وبالعكس والحكم الذي يتفق فيه ذلك على قسمين الاول ان

فهو انما

يكون ذلك الجسم انما سخن او برد لنفوذ اجسام لطيفة في عمقه حارة او باردة فاذا استولى الضد على
الظاهر انهزمت تلك الاجسام اللطيفة الى الباطن واجتمعت فيه فيشتد تلك الكيفية الثاني ان يكون كونه
ذلك الجسم ويرودته لا لنفوذ جسم اخر فيه بل لكون الجسم في ذاته سخينا او باردا ثم اذا استولى الضد على الظاهر
اشتدت تلك الكيفية في الباطن ويدل على ذلك ان مياه الابار تذيب الجمد في الشتاء حتى الحال وفي الصيف لا
تذيب الا بعد زمان وذلك يبطل قول من قال ان الماء لا يكون حارا في الشتاء بل البشرة لاعتيادها البرد
لا ينفعل عن برد الماء واما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لا جرم انفعلت عن برد الماء
فاستبرد ثم فانه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالماء في حالتي الصيف والشتاء واذا ثبت
ذلك فنقول لا يمكن ان يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة او بالعكس بل يستحيل انتقال الاعراض
بل السبب ان فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم اضعف من فعلها في الموضوع الصغير فانه لا يستوي اضاءة
مشكاة صغيرة من سراج واضاءة صحراء واسعة منه واذا ثبت ذلك فالبرد اذا استولى على ظاهر الجسم يتقدر
عمل القوة المسخنة بتسخين ذلك الظاهر فلم تقدر الا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة اقوى وقد حان
ان نتكلم في انفعالات الرطب واليابس **الفصل** السادس عشر في الشفاء الكائن في جسم الارض
مسام احتبس الهواء فيها عن الضرورة الخلاء فاذا حصل فيهما من الاجزاء المائية ما يقوم مقام الاجزاء
الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم ان الاجزاء المائية التي تنفذ في تلك المسام قد يعرض لها ان ينعقد من بعضها
تلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وانما يكثر انما ينشف لعرض الجفاف في الحال لان الرطوبة اذا كانت
قليلة الجذب بالقوة الى الباطن ثم ان المسام الظاهرة تجذب هواء او الى نفسها فيظهر من ذلك ان النمت
لا يجوز على التشف فان مثل الاجزاء المائية لو بقيت في المسام الظاهرة لبقيت الاجزاء الهوائية في المسام
الباطنة وذلك امر قسري ولو انجذبت الاجزاء المائية الى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة الى جذب
هواء اخر وذلك ايضا قسري فلما ذا كان القسر الثاني اولى من القسر الاول فنقول قد عرفت ان الجسم اذا كان في
مكانه الطبيعي كان عادما للميل واذا كان خارجا عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجيح بهذا السبب
الفصل السابع عشر في الانحصار وهو عبارة عن تشكل الجسم الرطب بشكل ما يحويه فان كان الحاوي
مشتملا على جميع شكل جميع بشكله وان كان اعظم منه فان كان الجسم رطبا ما يا تشكل علوه بشكل سبب
ان ذلك السطح لا يلزمه شي فيشكل بشكله الطبيعي **الفصل** الثامن عشر في الانفصال
والتقابلات فالرطب اذا لاقى مثله بطل السطح منها لسهولة وصارا سطحا واحدا بالاتصال واليابس لا يسهل
ذلك فيه والرطوبات اذا اجتمعت فقد تبقى السطوح منها كما في الماء والدهن وقد لا يبقى كما في الماء والشراب

السل ء

واما ما ثلاثة فمنها الانخراق وهو انفعال على سهولة انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع الالتيام عند
زواله وانفعال الضاغط على انفصال يحدث في الجسم بسبب بعض اجزائه عن بعض ومنها الانقطاع وهو انفصال
يحصل في الجسم لنفوذ جسم او فيه بحيث يكون الانفصال مساويا لحجم النافذ في حده وكره وانما قلنا في جهة
الحركة لانه يجوز ان يكون تفصيل القاطع على مقدار القطع من الجهة التي عنها حركة القاطع ومنها الانشقاق
وهو على وجهين تارة لاجل مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفرق على مقدار النفوذ وتارة لاجل اجزائه
تفرق ويعرض للاجزاء بعضها عن بعض واعلم ان اكثر ما ينشق طولا لا ينشق عرضا ومنها الانكسار وهو
انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ حجم فيه الى اجزاء كبار فان كان الى اجزاء صغار فهو الارضاض فيه
وان كان ساعيا الى ذلك لشدة ضغط فهو الفت **الفصل** السابع عشر في اللين والصلب قد
ذكرهما في باب الكيف من جانبهما ولكن نحكي كلام الشيخ فيهما لما فيه من مزيد فوائد قال اللين هو الذي يطاطئ
من سطحه عن الدافع بسهولة ويمكن ان يبقى بعد مفارقته من مغمزة او طرة ولهذا فارق السيال فانه لا
يحفظ الشكل الا مع ملازمة فاعل الشكل والصلب هو الذي لا يطاطئ سطحه الا بعسر ثم ان اللين تحته
اقسام منها المنشدخ وهو الذي يتحرك اجزاؤه الى باطنه … وهو المنطرق
ويفارق المنقصور من حيث ان الغمز يخرج الجسم الغزف عنه والمنطرق ليس كذلك واما الذي
لا يثبت فيه اثر الانثقال بل هو يعود ساعة فهو كالاسفنج ومنها المعتجن وهو الذي من شانه ان يعرض
جانبيه الطوليين لازم والاخر انقص … عن الاستقامة الى غيرها وذلك لشدة امتزاج
الرطب واليابس وهو على قسمين منه ما يلزم المادة الا بعلوقه ويسمى لدنا وهو الذي يقبل التمدد وهو
العلك ولا يقبل الفصل لسرعة ومنه ما يلزم المادة من غير حاجة الى ان يعلق به ويسمى ذلك لزجا فان
كان اللزج بالحصد اهم منه قال الدهن لزج والله الموفق **الباب الرابع في الكائنات**
التي لا نفس لها يجب ان يعلم ان جميع الاثار العلوية تابع لتكون البخار والدخان وذلك لان الحرارة
السماوية اذا اثرت في البلل اصعدت منها اجزاء وخصوصا اذا اعانتها حرارة فما يصعد منها من جوهر
الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل وما يصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار
حار رطب والدخان حار يابس ولا يصعد بخار ساذج بل انما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفي اكثر
الامر يتصعدان من الارض مختلطين لكن الذي يتصعد الى حد قريب والدخان ان كان صافيا قويا ينفصل
عنه … وزالا الى حد النار واذا عرفت المقدمة فصول الكائنات التي لا نفس لها اما ان يكون حدوثها
بغير تركيب او يكون حدوثها بتركيب اما الذي يكون حدوثه بغير تركيب فاما ان يكون حدوثه فوق الارض او على وجه

الارض

الارض او تحت الارض اما الذي حدوثه فوق الارض فاما ان يتكون من الدخان او من البخار فلنتكلم
في هذه الاقسام القسم الاول فيما يتكون فوق الارض من البخار وفيه فصول الاول في السحاب والمطر
والثلج والبرد والطل والصقيع والكلام في هذه الامور يقع في بحثين الاول في اسباب تكونها اقول ان تكون
هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء اما الاول فالبخار الصاعد ان كان قليلا
وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار فيتحلل وينقلب هواء واما ان كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء
من الحرارة ما يحلله فلا تخلو الحرارة المتصاعدة اما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة الباردة من الهواء او لا يبلغ
فان بلغ فلا يخلو اما ان يكون البرد هناك قويا او لا يكون فان لم يكن البرد هناك قويا تكاثف ذلك البخار بذلك
القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والديمة والوابل انما يكون من امثال
هذه الغيوم واما ان كان البرد شديدا فلا يخلو اما ان يصل البرد الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها وانحلالها قطرات
كبارا او بعد صيرورتها كذلك فان كان على الوجه الاول نزل ثلجا وان كان على الوجه الثاني نزل بردا فاما اذا
لم يبلغ الابخرة الى الطبقة الباردة فهي اما ان يكون كثيرة او يكون قليلة فان كانت كثيرة فهي قد تصعد سحابا ماطرا
او قد لا تصعد اما الاول فلاحد اسباب خمسة احدها اذا امنع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الابخرة وثانيها
ان تكون الرياح ضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف الجبال قدام الريح وثالثها ان يكون هناك رياح متقابلة
متضادة فيمتنع صعود الابخرة حينئذ ورابعها ان يعرض للجزء المتقدم وقوف لثقله وبطوء حركته ثم ان يلتصق به
سائر الاجزاء الكثيرة المدد وخامسها لشدة برد الهواء القريب من الارض وحكى الشيخ انه شاهد هذا النوع
من تكون السحاب الماطر فانه شاهد البخار قد صعد في بعض الجبال صعودا يسيرا حتى كانه مكبة موضوعة على وجهه وكان
هناك ندية احاطت به تلك الوهدة وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان اهل القرية يمطرون من تلك الغمامة
فحصل العلم بان البخار كثيرا ما يودي لكاثفه وتواتر مدده وبطوء حركة المصعد اياه الى فوق الى ان يتكاثف
وينقطر مثل المقصود واما الذي لا يصعد سحابا ماطرا فهو الضباب واما اذا كانت الابخرة القليلة الارتفاع قليلة
لطيفة فاذا ضربها برد الليل وكثفها وعقدها ماء محسوسا نزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا يحس نزوله
الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان انجمد كان صقيعا ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر
واما تكون السحاب من انقباض الهواء فذلك عند ما يبرد الهواء وينقبض وحينئذ يحصل منه الاقسام
المذكورة البحث الثاني في احكام هذه الاقسام وهي سبعة الاول ان اكثر البرد يكون في الخريف والربيع ولا
يكون في الشتاء لان البرد انما يتولد اذا كان شديدا قال الشيخ لانه يجمد البخار قبل انعقاده حبا وان كان ضعيفا
لم يفعل الا المطر ولا في الصيف ايضا لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة واما في الربيع والخريف فان البخار ما دام لم يتكا

بعد ما يكون الحر يكتنفها اياها ولا يجمد الا قليلا فاذا استحكم استحصافه واحاطه الهواء الحار والرياح الحارة
القوية هربت البرودة دفعة الى باطن السحاب ويكون استحصافه قد حصل النفار فيقطر او كانت الاجزاء لقبولها
الاستعداد شديدة الجمود لتحلل الحر اياها كان ان الى الحار اسرع انجمادا من البارد فحينئذ يجمد بعد
صيرورتها حبات كبارا اتفق ان يكون البرد في الخريف اكثر منه في الربيع وسببه ان الصيف افاد
الاجسام زيادة تخلخل والمتخلخل اقبل لتأثير الحر والبرد ولهذا السبب قد يكون البرد من سائقه ريح
باردة ليس له غار قريب من الارض يسخن بكرة حجر ويجمد اقواه ببرده قال الشيخ ان كان
البرد يجب بعده كانت صغيرة ومستديرة لذوبان زواياه بالاصطكاك في الجو
واما الكبيرة وخصوصا التي لا استدارة فيها فتلك التي نزلت من مكان قريب الرابع انا نجد
المطر في الحبشة لا تزال لانفاخ الابخرة هناك والصيف لما فيه الحال الايم
من الرياح التي من الامطار الصيفية الاكثر ... كبار ويكون متباعدا في
الشتاء بالعكس لان الابخرة المتصاعدة في الصيف لا تحلل الاكثر من الاد ... التي
هي مادة الريح فتلك الرياح تفصل بعض القطرات عن البعض فتكثر القطرات
وتتباعد واما في الشتاء فيكون الهواء ساكنا فلا جرم لا تنفصل القطرات ويكون
متقاربة ان ... من السحاب اذا كان متحدرا من العلو خصوصا عقيب الامطار انذر
بالصحو واذا كان متصعدا الى فوق ولا يتحلل نحو ينذر بالمطر السابع ذكر بعضهم ان الثلج
يكون على جميع الاشكال الا المخمس

الفصل الثاني في مقدمات يحتاج اليها

في معرفة الآثار الظاهرة على السماء وهي ست المقدمة الاولى في انعكاس الضوء انه اذا
وقع الضوء من جسم مضيء على جسم صقيل فانه ينعكس الضوء من ذلك الصقيل الى جسم
آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء من ذلك الصقيل بشرط ان يكون جهته مخالفة
لجهة المضيء ويلزم ههنا ان يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ولنبين
ذلك بشكل هندسي ليكن دائرة ا ب ج كرة الشمس ودائرة ه ط موضع المراة وليكن
خط ا ب شعاع الشمس ... لانه لا شك انه ينعكس الشعاع ... من مراة ه ط الى جسم
اذ لم يكن بينهما حائل ولنفرض انه نزل من خط ا ب ... الشعاع خط عمودي على سطح
مراة ه ط وهو س ونمكننا ان نفصل من نقطتي ب ن ثم نخرج ذلك الخط على استقامته
الى ظهر المراة وليكن ذلك الخط ... فيحصل هناك بالضرورة ... وهو الخط الشعاعي

ومن ه زاوية واتها يحصل من ... وهو الشعاع المنعكس ومن ... زاوية اخرى وهاتان
الزاويتان بالضرورة متساويتان فزاوية ابز زاوية اتصال الشعاع وزاوية ...
زاوية انعكاس الشعاع واما ان كان خط الشعاع عمودا على سطح المراة مثل خط ز ب
كان انعكاس الشعاع ايضا على ذلك الخط المتقدم والثانية في بيان انعكاس البصر الحال في انعكاس
البصر مثل الحال في انعكاس الضوء فاذا فرضنا مراة وخرج البصر من وسط الحدقة خط
مستقيم وفرضنا سطحا قائما على المراة بالطرس المذكور في المقدمة الاولى لم يتم الا على خط
على سطح المراة ويكون ذلك الخط مع الخط الخارج من الحدقة محيطين بزاويتين فان كانت
الزاوية قائمة كان انعكاس البصر ايضا على الرائي وان لم تكن قائمة كانت الى غير الرائي اذ لم
قائمة فاذا خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خطا فوال خلاف جهة الرائي
وان طرح الخط المرتسم على المراة زاوية مثل الزاوية الاولى فكل شيء يقع على محاذاة
خط الانعكاس فهو صوب امتداده فيراه الرائي في المراة وما لا يكون كذلك فلا يراه البصر
واما بيان ان هذه الخطوط والانعكاسات وهمية لا وجود لها في الخارج فذلك مما سيأتي
في علم النفس ولكن الاحكام التي تكون في اعتبارها لا تختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية
او يكون وجودية المقدمة الثالثة ان المراة اذا كانت صغيرة جدا لم تظهر فيها اشكال المرئيات
لان الجسم لا يمكن ان يرى شكلا الا وهو بحيث ينقسم الحس فكيف يرى شكلا ما لا ينقسم في الحس
وان كانت متوددة ... عن البصر عن ادراكه ما يؤديه من اللون ايضا فاذا كثرت وتلاحقت
ادى كل واحد منها لونا ولم يوجد لو واحد منها الشكل فانفصل من جملتها من تادى اللون
ما لو كانت متصلة متحدة لادت مع ذلك اللون والشكل المقدمة الرابعة ان المراة اذا كانت ملونة
فانها لا تؤدي الوان المرئيات كما هي بل تؤدي لونا متوسطا من لون المراة ومن لون
ذلك المرئي مثل ان الكافور يرى في الزجاج الاخضر مائلا الى ... المقدمة الخامسة ان صور
المرئيات غير منطبعة في المرايا والا لكان لها موضع معلوم في المراة ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر
فيها والمرئي ساكن بل ادراكها على سبيل الخيال ان يكون الحس يشبح شيئا نسخة مع صورة شيء اخر
من غير ان يكون لصورة ذلك ساوان انطباع حقيقي مع صورة شيء اخر كما يرى صورة الانسان
في المراة ولا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقي في مادة ذلك الشيء الثاني الذي يؤديها
ويرى هذا المقدمة السادسة اذا كان الصقيل مشفا ورد شفافا بالفعل لم يمكن ان

مرئي عمقه هذا الخيال فاذا رؤي عمقه هذا الخيال لم يوهم وراءه لم يكن مشفا بالفعل صقيلا
بالقياس الى ما وراءه وان كان وراء الجسم الشفاف جسم ذو لون يحدده ادى هذا
الخيال وان لم يكن وراءه ما يحدده بعد عن البصر ولم ير هذا الخيال المتقدم السابق اذا كانت
النسبة بين الرائي وبين اجزاء المرآة وبين المرئي واحدة وحينئذ يكون الزوايا التي
تحدث من خطوط تتوهم خارجة من البصر الى المرآة ومنها الى الشيء ذي الشبح زوايا متساوية
من جميع الجهات فيكون شكل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا فهذه جملة ما يحتاج اليها
من المقدمات **الفصل** الثالث في الهالة وفيه مباحث البحث الاول في سببها
زعم بعضهم ان سطح الغمام كرة لما انه مشاكل البعد عن الارض فاذا وقع عليه شعاع
النير حدث من الشعاع ومنه قطع مستديرة دوائر لان نفوذ الشعاع اذا وقع على السحاب كان
شبيها بحجر يلقى على وجه الماء فيحدث هناك موج مستدير حركة المسقط ووسطه يكون
كالمنطفي لان الشعاع يحلل ما في ذلك الموضع من الغمام وهذان القولان باطلان اما اولا فلان
الهالة لو كانت كما قالوا لكان لها موضع معلوم من السحاب وليس كذلك بل نراها الذين يختلف
مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب واما ثانيا فليس ضوء النير مختص بموضع من السحاب
دون موضع بل يمكن ان الهالة حاصلة وذلك لانه اذا توسط بين الرائي وبين القمر جسم رطب
رش لطيف بحيث لا يستر القمر فالذي يقابل القمر من ذلك الغيم لا يستره ولا يرى ايضا خيال
القمر فيه فان الشيء انما يرى على الاستقامة تقيه لا شبحه واما الاجزاء التي لا تقابل القمر
وكانت لطيفة رقيقة ادى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر على الوجه الذي عرفت
منه الخيال ولما كان كل واحد من تلك الاجزاء في غاية صغرا لا يوهم اداء شكل القمر بل
ادى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء في كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يظهر الشكل ثم لما
ولما كانت النسبة بين الرائي وبين كل واحد من تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة فلا جرم
كان شكل الهالة دائرة البحث الثاني في الوانها وهي سبب الاول ان الجزء الذي
يقابل القمر من الغيم انما لا يرى لان قوة الشعاع الذي للكوكب يمنع حجم السحاب الذي لا يستره
لان ذلك السحاب رش لطيف وقد مر ان الرقيق اللطيف ان لا يرى في الضوء القوي الذي
لا يستتر به فيكون كانه ليس موجودا مثل ما لا يرى الهباءات الجوية في الصحراء وان لم يرى
بل اسود ولذا لم ير ادرى اسود فكل كان هناك خلاء او شيء اسود ويدل على صحة ذلك

ان ج

ان السحابة الرطبة التي تختار تحت القمر ترى كانها ليست او ترى ضعيفة سوداء فاذا فارقت
ما وراءه رؤيت الكمد حجما الثاني ان الغيم اذا لم يكن مسامت الرائي وجب ان
يكون السحاب محسا لان الغيم اذا كان مرتفعا عن سمت الرأس كانت المرآة العليا مرتفعة
ويكون الجانب الذي يلي الرأس من المرآة اقرب من الجانب الاخر ولو لم يكن الغيم
وحدث الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الاقرب اقصر من المتصل
بالجانب الابعد وذلك يخل باستدارة هذا الخيال اما اذا كان السحاب محسا فهذا الخط المتصل
بالجانب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساويا لطول الخط المتصل بالجانب الاخر الثالث
ان الهالة اكثر ما يتولد عند عدم الريح فلا جرم ان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان
تخلل السحاب حتى بطلت الهالة دل على المطر لان الاجزاء المائية تكثرت وان تخرقت من
جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة الرابع اذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة احداهما
تحت الاخرى امكن ان يتولد هالة تحت هالة والسحابة يكون اعظم من الفوقانية
لانها اقرب فيكون ما دونها المرئي باجزاء ابعد من الوسط حتى ان بعضهم ذكر انه راى سبع
هالات معا الخامس من هالة الشمس وهي المسماة بالطفاوة نادرة جدا لان الشمس في الاكثر
تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذا النادر حكى الشيخ انه راى حول الشمس هالة تامة
في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تتم هالة الشمس اذا كثفت
السحاب واظلم السادس حكى الشيخ انه راى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك لان
السحاب كان على نمط التشويش في اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس كما نذكره السابع
الهالة قلما يرى مكسورة بالافق لقرب الغيم من الارض لان خط البصر ينفذ الى ان
يصعد من السحاب في الاكثر عمقا كثيرا والهالة الشمسية تمنع في الاكثر انما يرى اذا كانت
الشمس قريبة من وسط السماء **الفصل** الرابع في قوس قزح وفيه عشر مباحث
البحث الاول في سببه يقول اذا وقع خلاف الشمس اجزاء مائية لطيفة شفافة
صافية رشية وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر ثم كانت الشمس على الافق
في الجانب الاخر منها لا في الافق او قريبة من الافق فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر الى
ذلك الهواء الكثير الاجزاء المائية يكون كل واحد منها كمرآة صقيلة ويكون وضعها
بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس على ما عرفت فكل واحد من تلك الاجزاء صغير فلا

يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس
البحث الثاني زعم الشيخ ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب البتة لاني شاهدت في البلاد
الجبلية مرارا كثيرة سحابا يتولد مع مثل هذا الاثر وكان ذلك السحاب بحيث شاهدناه وجهة حيث
حد الجبل وظهر الاثر فوق البصر اولا موقع على ذروة القوس وتحللت اذا في ذلك
السحاب حتى تاملت اسامة فلم كان مايا فيما عساه وبين الجبل فيما في الجو واذا لولا الجبل
لكان يتوهم ان في السحاب الكدر ورايت القوس مرة اخرى في الجو الصحو حول صل الا ان
ذلك الجو كان رطبا مائيا وقد تواترت مثل هذه التجربة فظهر ان السحاب الكدر ليس يصلح
ان يكون مرآة لهذا الخيال وانما ينعكس البصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه اجزاء صغار من
الماء مشفة صافية كالرش البحث الثالث ان هذا الهواء الرشي اذا لم يكن وراءه
يكون لم يكن مرآة وذلك كالبلورة فانها اذا سترت من احد جانبي الافق صارت مرآة
في الجهة التي يليه وان لم يستر لم يكن مرآة فيجب ان يكون وراء هذا الهواء الرطب
شيء لا يشف اما جبل او سحاب مظلم حتى يؤدي هذا الخيال البحث الرابع من الوان القوس
والذي يجب ان يكون لهذا القوس ثلاثة الوان وعلل بعضهم ذلك بان الحد الذي يليه
يكون اقرب الى الشمس والى البصر يكون اقوى فيرى حمرة ناصعة والذي هو السفل ابعد
منها واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجوان ثم يتولد فيما بينهما لون كراثي مركب من
اشراق حمرة [illegible] وكدرة الحد السفلاني وزيف الشيخ هذه العلة من وجهين الاول
ان هذه العلة تقتضي ان يكون الاقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدريج يتقرب
الى الارجوانية فيكون طرف الاقواس ارجوانيا فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن
بعض حتى يكون بعضها مشابه الحمرة وبعضها مشابه الارجوانية وبعضها مشابه
الكراثية فهو بعيد الثاني ان تولد الكراثي من الارجواني والاحمر الناصع بعيد لان
الكراثي لا مناسبة مع واحد منهما لان تولد الكراثي من الاصفر والاسود البحث
الخامس في علة استدارة هذه القوس وهي ان الاجزاء التي ينعكس عنها شعاع البصر
وقعت بحيث لو ان محيطا بالشمس مركزا دايرة كان الشعاع الذي يقع من تلك الدايرة
فوق الارض ثم على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر
والشمس على بسيط الافق وهو المحور فيكون سطح الافق يقسم المسطح بنصفين ويرى القوس

قال م

نصف

نصف دايرة فان ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور الظاهر من المسطح الموهوم اقل
من نصف دايرة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعا كثيرا لم يكن قوس واما اذا كان ارتفاعها
الى حد كان قوسا البحث السادس من ان هذه القوس في اي اوقات النهار تظهر لما عرفت
ان القوس لا يظهر عند ما يعظم ارتفاع الشمس علمت انه يجوز ان يحدث القوس في بعض البلاد في
الشتاء عند انتصاف النهار ولا يحدث في الصيف لعظم ارتفاع الشمس في انتصاف نهار
الصيف ويكثر في انصاف نهار الشتاء البحث السابع انه هل يمكن ان يشاهد تمام
هذه القوس من الدايرة حكى الشيخ ابو الفضل عن نفسه انه راى في جبل عال اسود ذو قوس وهو مشرف
جدا وكان قد اطبق عليه غيم عظيم عال دون قلة الجبل لما صعدها لكن الهواء الذي فوق
الغيم كان رشيا وكانت قد حدثت هذه القوس على الغمام قال وكنت انزل عنه الى الغمام فترى
هذه الهالة فيما يساوي بين الغمام المتراكم ممتشي على السحاب مظلم الاستدارة ينقص الجبل
لا ينقص من الدايرة الا قدر ما يكسره الجبل وكان كلما امعن في النزول صغر قدره ونقص قطره
حتى صار دايرة صغيرة جدا لان قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد وكان نصف الخطوط
البصرية اصغر فلما [illegible] السحاب [illegible] ان يخوض فيه اضمحل ولم يحمل معه وهذه التجربة
دلت على امور ثلاثة احدها انه يجوز تمام هذا القوس وثانيها ان القوس قد يحدث
عندما يكون الشمس في غاية الارتفاع وثالثها ان مرآة القوس هي الهواء الرشي لا السحاب
البحث الثامن ان هذه القوس كلما كانت اقرب من نصف دايرة كانت من دايرة
اصغر وكلما كانت اصغر من نصف دايرة كانت من دايرة اكبر وفي الحالة الاولى
يكون اقوم على الافق وفي الحالة الثانية يكون زاويتها عند الافق اشد انفراجا
لان الشمس كلما كان اكثر ارتفاعا كان مركز هذه الدايرة اكثر انخفاضا فكانت
الزوايا الحادثة عن الافق اكثر انفراجا البحث التاسع ان قوس قزح تحدث
ايضا من شعاع السراج حكى الشيخ انه راى هذا الشكل منطبعا امام الانطباع في حائط
الحمام لا على سبيل الخيال وكان السبب فيه ان الشعاع دخل ووقع على جانب الكوة
فصعد في الرش المملوء منه هواء الحمام ووقع على حائط الحمام ثم انعكس عنه في الهواء
الى الحائط الالوان والوان قوس مستترة عن زايلها عن موضعها ما سال الناظر وهذا يدل
على ان مرآة هذه القوس هي الهواء الرشي لا السحاب البحث العاشر ان المطر قد يحدث

فصار

دونها فلذلك لا يكون له الوان لكن الضوء الليلي اضعف من الضوء النهاري فيكون خيال
ضوء القمر في السحاب اضوأ من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى ابيض واما خيال
ضوء الشمس على شيء بعيد منها فيكون اجل ضوءا من ضوء النهار فيرى ملونا لاشتداد
الاشراق ولذلك يرى الناس في النهار اجزاء جوانبه منكسرة النور ويرى في الليل
بيضاء منيرة بسبب ظلمة الشمس واذا عرفت ذلك فنقول ان القوس الليلية نادرة جدا
فانها لا توجد الا عند اشتداد لون الغيم وذلك في القمر عند بدريته فان الاشياء
الضعيفة النور لا ينعكس عنها ضوء يعتد به انعكاسا يظهر ولا بد ايضا من ان يكون
الجو شديد الاستعداد فانه ان كان تاما لم يؤد خيالا فلا يكون بالحقيقة كيفيته ولندور
اجتماع هذه الاسباب كانت هذه القوس نادرة الفصل الخامس في
الشمسيات ان لها اسبابا ثلاثة احدها ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف متدرج
الاجزاء صقيل فيتخيل فيه ضوء الشمس فيحول الجرم الكثيف للضوء كما في القمر
وثانيها ان لا يقبل ضوء الشمس ولكنه يكون سوديا فخيال الشمس لان المرآة الكبيرة كما
تؤدي اللون تؤدي الشكل ايضا وثالثها ان الجها البخار اللزج اذا تصاعد
وتشكل بشكل الاستدارة على ما هو طبع الاجسام الرطبة في الهواء وبلغ في
صعوده الى كرة النار اشتعلت النار فيه وهو مستدير الشكل فلا جرم يكون بشكل
شكل الشمس وربما يكون المادة كثيفة فيبقى اياما وليالي بل شهورا وربما وصل الى
الموضع الذي يتحرك بحركة الفلك فحينئذ يتحرك على الاستدارة اعترض بعضهم
على هذا الوجه فقال هذه المادة التي اشتعلت النار فيها اما ان يكون لطيفة او
كثيفة فان كانت لطيفة فاما ان يقال بانها لا تزال تستمد من الارض مدة بقائها
استمداد المصباح من الدهن او لا يكون منقطع الاستمداد من الارض والاول
باطل اما اولا فلانها تستمد من موضع واحد من الارض فاذا تحركت بحركة الفلك فقد
زالت عن سمت ذلك الموضع فلا تستمد منه واما ثانيا فلان انتهاء الاشتعال
الى المدد المتصل عدا اولى من نفاد المادة الى ذلك الموضع واما ثالثا فلان الاجزاء
المتصاعدة لا يجب تصاعدها الى موضع واحد بعينه بل تذهب يمنة ويسرة فكان يجب
ان لا يرى ذلك الاثر على شكل واحد واما ان كانت المادة لطيفة وكانت منقطعة الاستمداد

من الارض يجب ان يستحيل ويطفى عن قرب كما في الكواكب المنقضة واما ان كانت
المادة كثيفة متدرجة الاجزاء فيمكن فيها ان يكون شكلها بشكل واحد فلا جرم لا يذهب
الاشتعال يمنة ويسرة ولا تتموج اجزاؤها مع الاشتعال منها كما في هذا القضاء باطل
لان المادة التي يكون كذلك يستحيل ان يكون وقوفها في الهواء لثقلها بل كان يجب
ان تسقط على الارض والجواب عنه انا بينا ان مكان المركب مكان الغالب من
اجزائه وقد بينا ان الدخان لا يوجد وحده صرفا بل لا بد وان يخالطه شيء من
البخار فليس يبعد ان يختلط بتلك المادة اجزاء هوائية كثيرة واجزاء قليلة نارية
بحيث يكون العنصران الخفيفان غالبين على الثقيلين ثم يستحكم ذلك الامتزاج
لشدة صلابة تلك الاجزاء ويحصل في ذلك المركب دهنية بحيث يصلح ان يشتعل
النار فيه فذلك الممتزج يبقى في الهواء لاجل ان الجوهر الخفيف فيه اكثر من الجوهر الثقيل
ويدوم اشتعال النار منه لاستحكام امتزاج تلك الاجزاء وقوة تركيبها واذا
كان ذلك محتملا لم يكن انكاره ومنهم من زعم ان هذا الغرض لا يقدح في هذه الوجوه
مما ذكرنا زعم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية او
قوى روحانية اقتضت وجودها ونحن نقول ان الوجوه التي ذكرناها لا تنافي
هذا الوجه وهو في المثال كالصحة والمرض فانهما تارة يوجدان باسباب ارضية
عنصرية وتارة لاتصالات فلكية وتارة لقوى نفسانية وليس في اسنادها
الى احد النوعين ما يبطل اسنادها الى النوع الاخر فلذلك ههنا ومما يؤكد الظن
بصحة هذا الوجه ان الاحكاميين من اصحاب التجارب يشهدون بان حدوث
امثال هذه الحوادث في الجو والى ميل حدوث حوادث في الارض ولولا ان
حدوثها مستند الى الاتصالات الفلكية والا لم يتم هذا الاستدلال الفصل
السادس في النيازك والعصي اما النيازك فانها خيالات في لون قوس قزح
الا انها تكون في جهة الشمس يمنة ويسرة ولا تحتها ولا فوقها وسبب استقامتها
انها اما ان يكون قطعة من دائرة كبيرة فترى مستقيمة واما لان مقام
الناظر حيث يرى المحدب مستقيما وهذه قلما تكون عند كون الشمس في نصف النهار
بل عند الطلوع والغروب لان الشمس في هذا الوقت يحلل السحاب الرقيق في الاكثر

وهذه الامارة تدل على المطر لانها تدل على وفور الجو الحرارة رطوبة والتحقيق
فيها ما ذكرناه في الفصل الذي يليه **العلم الثاني** فيما يكون من الدخان فوق
الارض وفيه فصول الفصل الاول في الرعد والبرق قد عرفت الفرق بين البخار
والدخان وانه لا يوجد بخار خالص ولا دخان خالص بل مما في اكثر الامر يصعدان
معا فاذا ارتفع بخار مخلوط به فان ارتفاعا وصل الى الطبقة الباردة من الهواء
حتى يتكاثف وينعقد سحابا فلا حتى احتبس ذلك الدخان في جوف السحاب
فذلك الدخان اما ان يبقى حارا او يصير باردا فان بقي حارا قصد العلو وخرق
السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من ذلك التمزيق الرعد وان صار باردا
تثاقل وقصد السفل وخرق السحاب وحصل الرعد ولان هذا الدخان
شيء لطيف وفيه مائية وارضية يحصل منها الحرارة والحركة والتخلخل الممتزج عملا قريب
من امتزاج الدهن فهو لا محالة يشتعل بادنى سبب يشعل فيكشف بالحركة الشديدة
العنيفة والمحاكة القوية وكذلك ما يحدث من الاضواء والالتهابات عند
امرار اليد على الاشياء السود في الليل مع كونها فيها فيكشف في الشيء اللطيف
واذا كان كذلك اشتعل تلك الادخنة من شدة محاكتها عند شدة تمزيقها
للسحاب وذلك هو البرق وربما كان البرق سببا للرعد فان الدخان المشتعل
ينطفئ في السحاب فيسمع لانطفائه صوت كما انا اذا اطفأنا النار في الماء
حدث صوت واعلم ان الرعد والبرق معا الا ان البرق يرى في الحال والرعد يسمع
بعد زمان لان الابصار لا يحتاج الا الى محاذاة المبصر للمبصر من غير حجاب
وذلك لا حاجة فيه الى الزمان واما السماع فهو انما يحصل بوصول تموج الهواء
الى الصماخ وذلك يستدعي زمانا **الفصل** الثاني في الصاعقة الدخان
الذي يخرج من السحاب الى اسفل اما لثقله او لسحقه او لمانع منع من صعوده
اذا وصل الى الارض فربما كان في غاية السخونة وربما كان لطيفا ينفذ في المتخلخل
ولا يحرقه بل يبقى فيه منه اثر سواد ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة
المندمجة مثل ما يذيب الضبات المضببة على الترس من الفضة والنحاس
ولا يحرق الترس بل ربما يسوده وكذلك يذيب الذهب في الصرة ولا

يحترق

يحرق

يحرقها الا ما يحرق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا فلا يصل الى شيء الا احرقه
وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات
وربما كان جرم الصاعقة دقيقا جدا مثل السيف حادا اذا وصل الى شيء يقطع بنصفين
ولا يكون مقدار الانتزاج الا شيئا قليلا ويحكى ان صبيا كان نائما في صحراء فاصابت
الصاعقة ساقه فسقط الرجلان عنه ولم يخرج منه الدم لحصول الكي من حرارة
الصاعقة **الفصل** الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض
المواضع اذا اصاب المطر بعض البقاع التي يكون فيها لزوجة ودهنية تصعد
من تلك البقاع ابخرة ودخان لطيف فيشتعل من ادنى سبب فيرى اوراق او من
انوار الكواكب فيرى على وجه الارض من يشتعل حينئذ مضيئة ويحترق احتراقا
يعتد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي يشتعل في بخار سراب محمول فيه
الملح والنوشادر اذا وضعت الضيغة في جمر ثم قربت من بخاره سراج
فانه يشتعل ويبقى الاشتعال مدة فيشار الى النار على ان المطر يكون اللطف و
ارق كثيرا **الفصل** الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها ان الدخان
اذا وصل الى حر النار وانقطع انفصاله عن الارض اشتعل واذا اشتعل
فربما يبقى فيه الاشتعال فيرى كأن كوكبا يحترق به وربما لم يشتعل بل احترق
وثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة ذؤابة او ذنب او كوكب او صورة
حيوان له قرون وربما يبقى ذلك اشهرا على ما حكاه الشيخ وقد يكون الادخنة
المتصاعدة غليظا فرويت العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل
وكان غليظا ممتدا فيثبت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب ودار مع النار
الدائرة بدوران الفلك فكان ذنبا له وربما كان في الفضاء فيرى كأنه لحية لكوكب
وربما كانت المادة غليظة فاذا اشتعلت النار فيها لحدث الحمرة فرويت
كالجمرة وربما كانت المادة اغلظ من ذلك فرويت اسود على شكل الثقب
او كانه فتق او سعة غار وربما حصلت الادخنة في زوايا الهواء فتبقى فيه المذكور
فالصعوط يشعله **الفصل** الخامس في صنعة اشتعال النار والطفيها
انا نحتاج الى بيان ذلك لبيتني عليه امور يحتاج الى شرحها في هذا الباب فنقول يمكن ان

يعلم ان النار المشتعلة ليست نارا واحدة بالعدد بل كل نار تعرض فانها تبطل ويتجدد اخرى على الاتصال لان كل نار كفيلة فانها تحرك بطبعها الى فوق فيلحقها من البرد ما يبطلها واما الطفو فهو على وجهين احدهما ما يكون بسبب عوز النار فانها اذا احالت المادة احالتها الى النارية صار الكل جمرا نارا وقد عرفت ان النار البسيط لا ضوء لها بل انه شفاف فتختفي بزوال الضوء عنها وثانيهما ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عند ما يعرض لها ضد بارد يطفيها واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار في الجو العالي يكون من القسم الاول واما في ما بيننا فانه يكون من القسم الثاني ويظهر لك من هذا ان انطفاء الكواكب المنقضة لا يحتمل ان يكون من القسم الاول

الفصل السادس في الحريق اذا ارتفع عن الارض بخار ودخان ازج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان يبطل انفصاله عن الارض فاذا وصل الى حيز النار اشتعلت النار فيه ثم لا تزال النار تسري الى سفل ويرى في بعض الاحوال كان تنينا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وكل ما يقرب منها ويسهل فهمه ذلك كسيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من المطفأ بالمشتعل فانحدر اللهب الى فتيلة المطفأ فاشعلها بالسرعة **الفصل** السابع في الرياح وكيفية تولدها وفيه مباحث البحث الاول قيل انه يجب ان يحد الريح بانه متحرك هو هواء متحرك وقد جاء ذلك في كلام ارسطاطاليس والذي يمكن ان يقال في ذلك ان الهواء مادة الريح وموضوع ومادة الشيء لا يجوز وضعها مكان الجنس ثم يقول الرياح انما يتولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الاسود المرتفع عما احترق بالنار بل كل جسم ارضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان وتولد الرياح عن الادخنة على وجهين الاول اكثري والاخر اقلي اما الاكثري فانه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند وصولها الى الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد تلك الهواء او لا ينكسر فان انكسر فلا محالة ثقل وينزل فيحصل من نزولها التموج الهوائي فيحدث الريح وان لم ينكسر ببرودة تلك الطبقة من الهواء فلا بد وان يتصاعد الى الى

لا بانه هواء

يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا يمكن من الصعود بسبب حركة النار فترجع تلك الادخنة وتصير رياحا قيل لو كان اندفاع الادخنة بسبب حركة الهواء العالي لما كانت حركتها الى اسفل بل الى جهة حركة الهواء العالي والجواب عنه من وجهين احدهما انه ربما اوجبت جهة صعود تلك الادخنة وجهة لحوق المادة بها ان يتحرك الى خلاف جهة المتحرك المانع كالسهم يصيب جسما متحركا فينعطف الى جهة تارة ان كان الحابس كما يقدر على صرف المتحرك من سمته يقدر ايضا على صرفه الى جهة حركة نفسه ومادة الى خلاف تلك الجهة اذا كان المعاوق يقدر على الحبس ولا يقدر على الصرف وثانيهما انه ربما كان صعود بعض الادخنة من تحت يكون عائقا للادخنة النازلة من فوق ان يستقل لذلك فلاجل ذلك يتحرك الى سائر الجوانب واعترض بعض اهل التحقيق على هذه العلة فقال الاجزاء الدخانية ارضية فهي اثقل من الاجزاء البخارية المائية ثم ان البخار لما برد نزل على الخط المستقيم فاما الدخان لما برد فلم ذا لم يعد على الخط المستقيم بل ذهب يمنة ويسرة وصار ريحا الثاني ان حركة تلك الاجزاء الى اسفل طبيعية وحركتها يمنة ويسرة غير طبيعية والحركة الطبيعية اقوى من القسرية وان لم تكن اقوى فلا بد من المساواة ثم ان الريح عند ما تحرك يمنة ويسرة ربما تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدار فتلك الاجزاء الدخانية عند ما تحركت الحركة الطبيعية التي لها وهي الحركة الى السفل وجب ان تهدم السقف ولكن نرى الغبار الكثير ينزل من الهواء ويسقط على السقف فلا نحس بنزولها فضلا عن ان يهدمها فثبت بطلان هذه العلة والجواب اما عن الاول فان الاجزاء المشتعلة اذا كانت صغيرة جدا لم تكن قوية على خرق الهواء والنزول الى السفل على الخط المستقيم والاجزاء البخارية ما دامت متصغرة جدا فانها لا تنزل بل اذا تلاقت واجتمعت واتصل البعض بالبعض حتى صار المجموع قدرا يقوى على خرق الهواء فح تنزل واما الاجزاء الدخانية فانها ليبسها لا يتصل البعض بالبعض فلا يحصل فيه من الاجزاء ما ان يكون قويا على خرق الهواء والنزول الى اسفل وظهر الفرق بين البخار والدخان واما الثاني فجوابه ان الادخنة الكثيرة اذا تصعدت ثم انها رجعت لمانع من الموانع المذكورة كل جزء منها فيطرد الجزء المتقدم لكثرة الامداد المتلاحقة الى ان صار سبب حصول الريح كما يحصل من دفع البعض للبعض شبه الماء النازل من العلو الى السفل فلا دوام تلك الحركة الى الغوة الى حيث تقوى على

لكان

ملع الاشجار ويهدم الجدران واما الغبار الساقط على الارض فلا يكون خلوا من مواد دفاعه
الى السفل فلا جرم لا يكون سقوطه على الارض موجبا لشيء من ذلك فانه نعم هذه
الشكوك واما الاقلع فهو ان الادخنة قبل وصولها الى كرة النار والى الطبقة الباردة
من الهواء ينصرف الى جهة الانصراف قويا اما لان لها صعودا موجبا في الصعود واما
الرياح مانعة قوية موقفها ممسكها عن الصعود فعطفت الى بعض الجهات فيحدث الريح ومن
اسباب الريح ان يعظم مقدار جانب منه متحرك وذلك نادر جدا لانه كثيرا ما يهب
الرياح من جهات مقابلة للجهات التي يتوقع ان يكون من قبلها النحس البحث الثاني
الريح والمطر متمانعان في الاكثر ومتفقان في الاقل اما التمانع فلان السنة التي يكثر
فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس وعلة ذلك اما من جانب الريح فلانها في الاكثر
تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها واما من جانب المطر فلانه يبل الادخنة
ويصل بعضها ببعض فيثقل عند ذلك ولا يمكن من الصعود وهذه الممانعة تدل على
ان مادة الرياح غير مادة المطر التي هي البخار الرطب واما التفاوت اما من جانب المطر فلانه
يبل الارض فيعدها لان يتصاعد منها دخان فان الرطوبة تعين على تصعيد اليابس وتحليله
واما من جانب الريح فلانه اما ان يجمع السحاب او يهب منه برودة السحاب الى باطنه
فتشتد البرد المكثف البحث الثالث في بعض الرياح السمائية قد يقال ويراد بها الرياح
المولدة للسحاب وقد يقال على الرياح المنفصلة عن السحاب البحث الرابع في الزوبعة
انها ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وهي قد تكون هابطة وقد تكون صاعدة
اما الهابطة فسببها انه اذا انفصل ريح من سحابة وقصد النزول عارضها في
طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمها ثم انه يدفعها من الفوق سائر الرياح فيتبع
ذلك الجزء فاما قوة الى اسفل او دفع السحاب التي تحتها الى العلو فنعرض من المدافعتين
المتقابلتين ان تستدير وربما زاد ما سعوح المدافعة تلويا كما يعرض للشوان يتحد ليس
السواء متساوية واما الصاعد فهو ان المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعتها
قرعا عنيفا ثم احدث فلقيتها ريح اخرى من جهتها فلوتها وقد يحدث ايضا من
تلاقي ريحين شديدتين وربما بلغت قوة الزوبعة الى حيث تقلع الاشجار و
تختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة النازلة ان لغايتها تقصد وتنزل معا

كالرمح وعلامة الصاعد ان لا يرى لغايتها الا الصعود ويشبه ان يكون حدوث
الزوبعة ايضا من شكل سماوي واتصال فلكي يقتضي ذلك واعلم انه ربما اشتمل
دوران الزوبعة على بخار مشتعل فيرى كان نارا تدور والزوابع العظام يكون
هذه البحث الخامس في مهاب الرياح واساميها قال الشيخ مهاب الرياح اثنا
عشر لان الافق يحدد باثني عشر حدا ثلاثة مشرقية وثلاثة مغربية وثلاثة شمالية وثلاثة
جنوبية اما المشرقية فاحدها مشرق الاعتدال وثانيها مشرق الصيف وهو مطلع
نقطة راس السرطان وثالثها مشرق الشتاء وهو مطلع نقطة راس الجدي وتقابلها
مغارب ثلاثة اما النقط الشمالية والجنوبية فاحداها نقطة تقاطع خط نصف النهار
والافق والاخريان نقطتا تقاطع الافق دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار
من جنبتيه مماستين للدائرتين الدائمتي الظهور والخفاء من غير قطع هذا ما قال
الشيخ وعندي ان تحديد المهاب الشمالية والجنوبية بما قاله ليس بجيد وذلك لانه اما ان
يكون البلدة بحيث يكون معدل النهار على سمت رؤوس اهلها او لا يكون فان كان وجب
ان يكون قطباه على الافق ولا يكون هناك شيء من الدوائر الابدية الظهور ولا الابدية
الخفاء فلا يحصل هناك هذه المهاب واما اذا لم يكن على سمت الراس فههنا تفصيل لا بد
من ذكره وهو ان مقدار ميل معدل النهار عن سمت الراس لا بد وان يكون مساويا
لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب هو بعينه نصف قطر الدائرة الابدية
الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار ما بين مهب الشمال وبين المهبين الاوليين
المذكورين اللذين على جنبتيه بتقدير ان يكون ما قال الشيخ في تحديد هذه المهاب
حقا فيلزم من ذلك ان يكون ما بين مهب الشمال وبين المهبين الاوليين مساويا
لميل معدل النهار عن سمت الراس لكن مقدار هذا الميل يختلف باختلاف البلدان
فيلزم ان لا يكون لهذين المهبين نقطتان معينتان بل يكون هذه المهاب الاربعة
في كل بلدة موضعا اخر بل يكون البلدة التي عرضها مثل تمام الميل يكون لدائرة الابدية
الظهور فيها هي المرتسمة من مدار راس السرطان وهناك يكون الدائرتان المتوازيتان
لنصف النهار المماستان لهذه الدائرة الابدية الظهور انما تقطعان الافق على مدارا
السرطان والجدي والشيخ قد جعل هذه النقط هي المهاب الاربع المشرقية والمغربية فيكون

هناك المهاب المشرقية والمغربية هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم انه متى كان عرض البلدة
اكثر من تمام الميل ان يكون للمهب الشمالي اقرب الى مهب مشرق الاعتدال من مهب مشرق
الصيف الى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل واما اذا كان عرض البلدة تسعين درجة
فان الفلك هناك يكون متحركا حركة رحوية فكان احد النصفين منه بعينه ظاهرا ابدا و
النصف الثاني خفيا ابدا ولا يتغير من هذا التحديد المذكور فثبت انه لا يجوز تحديد مهاب
الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره والحق ان الرياح تهب من كل جانب من جوانب
العالم فالمهاب على هذا التقدير غير محصورة الا انهم حصروها في النقط الاربع
التي تقسم الفلك بارباع متساوية وجعلوها اصول الرياح ثم انهم قسموا كل ربع ثلاثة
اقسام متساوية حتى صار الافق منقسما باثني عشر قسما متساوية وجعلوا لكل واحد
من تلك النقط مهبا واحدا ولنذكر الان اسامي هذه المهاب بالعربية وهم يسمون
ما عدا المشرقية والمغربية والشمالية والجنوبية نكباء ثم انهم يخصون كل واحدة منها
باسم على حدة فالتي بين المشرقية وهي المسماة بالصبا وبين الشمالية اثنان فالاول
هو الذي يلي المشرقية وهو التيشع والثاني ما يلي الشمالية وهو النسع او المسع
واما التي بين الشمالية وبين المغربية وهي الدبور فالتي يلي الشمالية هي الجربيا والتي يلي
المغربية هي المحوة والتي بين المغربية والجنوبية فالتي يلي المغربية هي الجريوس وما يلي الجنوب
هي الحيير والتي بين الجنوبية والمشرقية فالتي يلي الجنوبية هي النعامى والتي يلي المشرقية
هي الازيب البحث السادس في الكلام في هذه الرياح ابرد الرياح هو
الشمالية لان ناحية الشمال شتاء بارده وفيها جبال وثلوج كثيرة واسخنها الجنوبية
لمرورها بالمواضع الحارة وهي ايضا كدرة رطبة لما يخالطها من ابخرة البحار فان اكثر
البحار جنوبية عنا هذا في الاكثر ويجوز ان تهب رياح شمالية تلفح البراري الحارة
والبحار فيكون ح حارة رطبة وان تهب رياح من نواحي جنوبية قريبة منا باردة ولكن
الحكم الاول اغلب واما الرياح المشرقية والمغربية فهي قريبة الى الاعتدال واختلافها
انما يكون بسبب اختلاف البلدان او بسبب البحار والجبال او بسبب مسامتات
الكواكب البحث السابع في كيفية هبوب الرياح المتضادة قد يتفق ان يتفق الهبوب
لان السبب الفاعل للرياح وهو الشمس لا يكون ما يليه في وقت واحد الى جهتين ما لم يتفق

ذلك

ذلك لان السبب الفاعل بل بسبب المنفعل فحدثت اذ وهو الرياح المتضادة قد يتفقان
على فعل واحد مثل ما اذا كان احدهما من مشرق الصيف والاخر من مهب الشتاء
فانهما يرطبان الهواء بهذا الشمالية وذلك لجنوبية البحرية وقد يعرض لريح واحدة
ان تضاد اولها اخرها مثل ريح المشرق الشتوي فانها تحدث اولا يابسا لان الشمس في
اول شروقها تحقق الرطوبة المحتقنة ليلا ثم انها بعد طلوعها حللت البخارات فزادت
الريح رطوبة البحث الثامن في وقت هبوب هذه الرياح ان من شأن الرياح الاثني
عشر ان تهب كل واحدة منها عند ميل الشمس الى جهتها ولكن ليس في اول ما تقبل اليها
وخصوصا الشمالية والجنوبية فانها لا تهب كما توافي الشمس ناحيتها لان الشمس لا تقدر
ان تحلل الى مدة من الرطوبات الى البخار بسرعة في اول وصولها وخصوصا الجنوبية التي
تهب لا من القطب بل من دون البحر ومن الارض اليابسة لان اليابس ابطأ
انحلالا ولذلك هذه الرياح تتأخر عن شهرين وتسمى هذه الرياح البيض لانها تحدث
الصحو ولان من خاصيتها ان تحيل الدجاج من غير سفاد وهذه الرياح التي تهب مع
حركة الشمس تسمى الحولية واذ قد تكلمنا على الامور التي تحدث فوق الارض من غير تركيب
العناصر بل من استحالتها فلنتكلم فيما يحدث على وجه الارض او تحتها اولا بالتركيب بل
بالاستحالة **القسم الثالث** فيما يحدث على وجه الارض وفيما تحتها بغير تركيب وفيه
فصول **الفصل** الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض من الماء
وقد عرفت ان الموضع الطبيعي للارض هو الوسط من الفلك وانها بطبعها راسبة
تحت الماء فكان من الواجب ان يكون محيطا بها من كل الجوانب ولكن لما حصل في
جانب من الارض تلال وجبال ومواضع عالية مشرفة وفي جانب اخر وهدات
واغوار ومواضع عميقة بالاسباب التي سنذكرها بعد ذلك في تكون الجبال وكان من
طبع الماء ان يسيل من المواضع العالية الى المواضع الغائرة العميقة لا جرم انكشف
الجانب المشرق من الارض وسال الماء الى الجانب العميق منها وللكواكب تأثير ايضا
في ذلك بحسب المسامتات التي تتبدل عند وكاتها خصوصا الثوابت والاوجات
والحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه ان يكون من الاسباب العظام في احداث الماء
في جهة ونقلها اليها وابطال الماء عن جهة ونقلها عنها واما السبب الفاعل في ذلك فهو ان

ان يكون للحيوانات الارضية التي لا تعيش الا بالتنفس في الهواء مكان **الفصل**
الثاني في مقدار المكشوف من الارض ان اصحاب الارصاد وجدوا طول البر نصف دور
وعرضه احد ارباع دور الارض الى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي مكشوفا واما
الارباع الباقية فلم يقم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الاشبه انها اذ الماء اكثر من الارض
اضعافا فان كل عنصر يجب ان يكون بحيث لو استحال بالكلية الى عنصر آخر كان مثله والماء
يصغر حجمه عند الاستحالة ارضا ومع ذلك فلو كان في بعض المواضع من الارباع الثلاثة
عمارة كانت عمارة قليلة لا يعتد بها واما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون هناك عمارة لاشتداد
البرد **الفصل** الثالث في امزجة البلدان وفيه مباحث البحث الاول الذي
عليه اكثر المنجمين وجمهور المتقدمين ان كرة الارض مقسومة بخمسة اقسام بعضها دوائر
موازية لمعدل النهار فمن ذلك دائرتان يفصلان الخراب من العالم بسبب القطب وشدة
البرد احديهما شمالية والاخرى جنوبية وهما يفصلان من الارض قطعتين طبليتين يحيط
بكل واحد منها طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما دائرة واما الحد
بين الخراب من جهة الحر وبين المعمور فهو الذي على خط الاستواء وهو محدود بدائرتين
جنوبية وشمالية تليهما من جهة القطبين موضعان معتدلان فيكون ثلاث قطع وفيه
يحيط بكل واحد من اي منهن سطحا دائرتين ويفصل بينهما سطح دو... لكن السطحين المحيطين
ما له في بين المعتدلين غير متساويين بل الذي يلي القطب اصغر واما سطحا ذي الارض
المحترقة متساويان والشكل هكذا [جنوب] [شمال] [خط الاستوا] وعلى هذا التقدير يكون خط الاستواء
اسخن المواضع واما الشيخ فانه ذهب الى انه اشد المواضع اعتدالا في الحر
والبرد واكثرها ملائمة لهذه الاحوال البحث الثاني في تحقيق مقدمة يتفرع عليها هذه
المسئلة وهي ان شدة تسخين الشيء قد يكون لقوة المسخن وقد يكون لدوام اسخانه وان كان ضعيفا
وقد يكون تأثير الضعيف ادوم ويدل على اولويته ولمية اما الانية فحجة الاول ان
تسخين الشمس عند كونها في السرطان اضعف من تسخينها عند كونها في الاسد مع ان قربها من
سمت الرأس عند ما يكون في السرطان اشد وما ذلك الا انها حين ما يكون في الاسد يكون
مدة تسخينها اطول الثاني ان الحر عند كون الشمس في الاسد او السنبلة اقوى منه عند كونها
في الجوزاء والثور مع ان البعد من المسامتة سواء وما ذلك الا لما قلنا الثالث ان تسخين الحمام

الارض و

التراب من ح

في ماليته مدة طويلة اشد من تسخينه في نار قوية في ساعة لطيفة الرابع الحر بعد الزوال
اشد منه قبل الزوال مع ان السمت واحد الخامس ان البرد في الاسحار وعند قرب
طلوع الشمس اشد منه في نصف الليل مع انها في ذلك الوقت ابعد من وتد السماء منها
وقت الصبح اما اللمية فهي ان السبب للعدو في الوقت الاول اثرا فاذا بقي الى الوقت الثاني
افاد اثرا جديدا ومتى كان ذلك السبب اطول بقاء كانت الآثار المجتمعة اقوى فلا جرم
كان الاثر اقوى ومن وجه اخر وهو ان السبب في الوقت الاول اذا افاد اثرا فانضم
ذلك الاثر الى ذلك السبب وصار المجموع مقتضيا لاثر اقوى ولا شك ان تأثير المجموع
اقوى من تأثير السبب وحده وعلى هذا الطريق كلما كان السبب ابقى كانت المعلولات
المعينة للعلة على التأثير اكثر فلا جرم كان الاثر اقوى فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها
البحث الثالث في احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازي لمعدل النهار اعدل المواضع
في الحر والبرد قال في الشفاء المواضع التي على مدار منطقة البروج لما تعلق بها الشمس
يقرب منها بتدريج بعده بتسخين تدريجا ثم اذا وراها عرض ان يلزم عندها مدة لا تصح
عن رؤس اهلها لان الميول عند قرب المنقلبين بطيء وينصرف جدا ثم ان تلك المسامتة
او ما يقرب منها يعود ايابا كثيرة ويكون النهار طويلة والليالي قصيرة عند دوام انحراف
الشمس بحيث يجتمع بالتسخين سببان احدهما طول النهار وقصر الليالي والثاني ثباتها
على موضع واحد او على ما يقرب منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحر هناك اوفر الحد
هناك واما في حد الاستواء فان المسامتة يحصل هناك دفعة ثم ان الميل هناك يكثر
ويتفاوت تفاوتا لا يؤثر الا اثر المسامتة المعاصرة وذلك يقتضي تباعد الشمس عن سمت
رؤسهم سريعا ومع ذلك يكون النهار مساويا لليالي فوجب ان لا يكون الحر هناك
شديدا فهذا كلام لبيان ان الحر هناك ليس يقوى واستدل ايضا على ان احوالهم متشابهة
فان بعد الشمس عن سمت رؤسهم ليس يكثر جدا فلا يكون بردهم شديدا بل متوسطا
فهم ينتقلون من حال متوسط في البرد الى ... فلا يكون منشأ في ذلك الموضع
لا يحس بتغير بل تتشابه عنده حال ... ويكون كانه في ربيع دائم واما في سائر البلاد
فان الشمس يتباعد عنهم جدا فيشتد البرد ثم يعود الى سمت دائم على رؤسهم فيشتد الحر
فلا جرم يبلى الابدان بالانتقال من ضد الى ضد هذا مجموع كلام الشيخ ونحن نقول اما

الدعوى الاول فعلينا نظر وبيان ذلك انا نفرض بلدة عرضها ضعف الميل كله فاذا وصلت
الشمس الى غاية القرب من سمت رؤوس اهلها كان بعدها عن سمت رؤوسهم كبعدها عن سمت
رؤوس سكان خط الاستواء فالشمس عند كونها في غاية الميل فقد كانت مثل ذلك في
القرب من سكان خط الاستواء وذلك سبب السخونة في البعد عن سكان البلدة المفروضة
وذلك سبب لاشتداد البرد فخط الاستواء لم يخل مثل ذلك في جميع السنة من مثل هذا
التسخين او مما يساويه فيها بكثير اما من مثل هذا التسخين فذلك عند كونها في غاية الميل
من الجانب الاخر واما مما يساويه من هذا التسخين فذلك عنده لا يكون في غاية الميل
فانها يكون لا محالة اقرب من خط الاستواء مما اذا كانت في غاية الميل ومع يكون
تسخينها لخط الاستواء اقوى مما اذا كانت في غاية الميل واما سكان ضعف الميل
فاسباب البرد الشديد في حقهم قد كانت موجودة في كل السنة السابقة فالشمس حين
ما يكون في غاية الميل يكون كالمسخن المتوسط بين صيفين احدهما كالمسخن العظيم
فلا فلا الطول السنة السالفة فمن المعلوم ان تسخين البارد من ذلك التسخين اضعف
كثيرا من تسخين ذلك المتسخن بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر فانا قد بينا ان الاثار صلب
من السخن في سالف الزمان ينضم اليه ونصر المجموع مؤثرا في التسخين فيخرج مما قلنا ان حر
سكان خط الاستواء في صميم شتائهم لا نسبة له الى حر البلدة المفروضة في صميم صيفهم ثم
ان الحر الشديد في البلدة المفروضة عظيم لا تطيقه اهلها وحر شتاء خط الاستواء
اعظم كثيرا من ذلك الحر بل لا نسبة له اليه واذا بلغ حر شتائهم الى هذا الحد العظيم فما
ظنك بحر صيفهم فثبت بهذا ان الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جدا واما ما ذكره الشيخ
من ان المسامتة لا تبقى الا زمانا قليلا فهو مسلم ولكن بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم ليس
بعظيم فهو دائما اما في المسامتة او قريبا من المسامتة فكيف لا يكون الحر هناك عظيما
واما ما ذكره من ان النهر والليالي هناك متساوية ونهار الصيف في الافاق المائلة اطول في
الصيف فالجواب عنه ان تأثير طول النهار في التسخين قليل فان الموضع الذي يكون القطب
فيه على سمت الرأس يكون النهار فيه ستة اشهر ومع ذلك فهو من البرد بحيث لا يعيش
فيه الحيوان وايضا فلان طول نهارهم في الصيف مثل طول لياليهم في الشتاء وذلك
فتنقضي استحكام البرد في ذلك الهواء وهو مانع من التسخين التام في الصيف واما في خط الاستواء

ملي

فكما لم يوجد في الصيف طول النهار المقوي للسخونة كذلك لم يوجد طول الليالي المقوي للبرودة
فان قيل الشمس اذا كانت في الحضيض كان اقرب الى الارض فيكون تسخينها اشد
اشد فيكون مدار الحضيض اسخن من خط الاستواء والجواب ان خروج مركز الشمس عن
المركز ليس بالكثير فلا يكون له من التاثير ما يوجب الافراط والشيخ معترف بذلك
في الشفاء ولئن سلمنا ذلك ولكن اوج الشمس متحرك وهو الان في اواخر الجوزاء
فاذا قدرنا وصوله الى اول الميزان كان الحضيض لا محالة في اول الحمل واذا كان مدار
الحضيض هو خط الاستواء لزم ان يكون هو اسخن المواضع ثم انا لو سلمنا
ان خط الاستواء في زماننا في غاية الاعتدال ولكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلا
ليس بمستقيم المبحث الرابع في بيان احوالهم في البرد والحر وهو من التشابه وبيان
ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بد من تفاوت تظهر في الفصول وان قيل وعند هذا
نقول انه يحصل هناك في مدة دورة واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان
وذلك لان الشمس متى سامتت رؤوس اهلها كان ذلك الوقت صيفا لكن تسامت
الرأس هناك مرتين فهناك صيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت الرأس كان ذلك
شتاء لكنها تبعد مرتين احداهما عند كونها في نقطة الانقلاب الشمالي والاخرى عند كونها في
نقطة الانقلاب الجنوبي فاذن هناك شتاءان ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف
وبين الصيف والشتاء ربيع فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين ثم المشهور ان مقدار
كل فصل شهر ونصف فمن اول الحمل الى منتصف الثور صيف ومنه الى اول السرطان
خريف ومنه الى نصف الاسد شتاء ومنه الى اول الميزان ربيع ثم على هذا الترتيب تحصل
الفصول الاربع مرة اخرى في النصف الجنوبي وهذا ليس بحق بل الصواب ان يجعل مبدأ
الخريف من حيث يصير ميل الشمس نصف الميل العظيم وهو كج وذلك في اواخر الثور
ومبدأ الربيع في اوائل الاسد وكذلك في النصف الجنوبي يكون مبدأ الخريف في اوائل
العقرب ومبدأ الربيع في اوائل الدلو وعلى هذا زمان الربيعين والصيفين قريب من
نصف زمان الخريفين والشتاءين فهذا ما نقوله في هذا الموضع واما اختلاف الهواء
لسائر الاسباب فهو الشبيه بالطب وقد استقصيناه في شرحنا لكتاب القانون
فلنتكلم الان فيما يحدث من بخار البحار على وجه الارض وتحتها الفصل الرابع

حال ر

في منابع المياه اقسام المياه المنبعثة من الارض اربعة الاول مثال العيون السيالة وهي تنبعث من ابخرة كثيرة المادة قوية الاندفاع تنفجر الارض بقوة ثم لا تزال تستتبع جزءا منها جزءا الثاني ماء العيون الراكدة وهو يحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولم تبلغ من قوتها وكثرة مادتها ان يطرد تاليها سابقها الثالث ماء القني والآبار وهي متولدة عن ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادف تلك الابخرة منفذا تندفع اليه فان كان لم يحصل له سيل ولم يغيض الماء بمده فهو البئر وما حصل له ذلك فهو القني ونسبة القني الى الابار نسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة واعلم ان الرجح من العيون الراكدة والآبار الراكدة بسبب زيادة نشوح الماء لان الشيء الذي هو مادة الماء اذا صار ماء منع تحلل سائر الابخرة التي في الغور ان تندفع الى الظاهر واذا نزح الماء قويت تلك الابخرة على الظهور وبين الناس خلاف في ان هذه المياه متولدة عن الابخرة او الماء المتوقف في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء اذا انقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولى بالاكثرية **الفصل** الثاني في الزلزلة سبب الزلزلة اما ان يكون تحت الارض او فوقها او يكون مركبا منهما اما الاول فعلى وجهين احدهما انه اذا تولد تحت الارض بخار دخاني حار كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك الشيء الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما بلغ في قوته الى حيث يقوى على شق الارض وربما خرجت نارا محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في جوف الارض وهدات فعند انشقاق الارض في ذلك الموضع يسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات فهذا هو السبب الاكثري للزلزلة والدليل عليه ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت فيها منافس الابخرة قلت زلازلها وايضا فلان اكثر الزلزلة يكون عند فقدان الرياح الثاني ان في باطن الارض تجاويف فاذا سال الماء الكثير من بعضها الى بعض او انهدم قطع عظيم منها فيتعلل الهواء الذي تحت الارض فيحصل تحرك الارض واما السبب الذي فوق الارض فهو ان يسقط جبل الجبال فتتزلزل به الارض وهذا السبب انما يوجد في تركه

الامطار وتخلخلها اما الكثرة فلان التخلخل اذا ترطبت سهل بعضها عن البعض واما التخلل فلان التخلخل اذا جففت سهل نقضها وبهذا السبب لا يجوز ان يكون هو السبب لكونها اضعف من اولها وليس كل زلزلة كذلك واما السبب المركب مما فوق الارض وتحتها فهو ما اذا حاولت الاجزاء الدخانية التي تحت الارض الصعود ثم لم تقدر عليها اما لان البرد حصل كثف وجه الارض كما في الليل والغدوات واما لان الحر جففه وكثفه كما في انتصاف النهار واما لان هناك رياحا ستائمة تمنع تلك الاجزاء عن الصعود **القسم الرابع** فيما يحدث من العناصر بالتركيب ولا يكون لها نفس الفصل الاول في تكون الحجر الارضي الخالص لما كان المتفتت لا يتحجر بل التحجر له سبب واحد اكثري وسببان اقليان اما السبب الاكثري فهو ان الطين اللزج اذا عملت الحرارة فيه حتى استحكم انعقاده رطبه صار حجرا مثل كوز الفقاع واما السببان الاقليان فاحدهما ان يكون الماء السيال اماما ان يجمد الماء كما تقطر في مغارة واما لانه يرسب اولا منه في سيلانه شيء يلزم وجه مسيله فيحجره وسبب ذلك اما قوة معدنية محجرة او لان الارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فان كان ما يحكى من تحجر حيوانات صحيحا فالسبب فيه شدة قوة محجرة تحدث في بعض البقاع الحجرية فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية الى الحجرية ابعد من استحالة المياه اليها وقد عرفت في باب اثبات الكون والفساد صحة ذلك وحكى الشيخ انه راى رغيفا على صورة الارغفة الرقيق الوسط المرقوم بالبنان قد تحجر ولونه باق واحد وجهيه عليه اثر الخط الذي في التنور الثاني هو ان الشيء الذي فاق الصاعد الى فوق اذا حصلت فيه ما ازوجة واما دهنية بسبب شدة الحر ثم عرضت لها برودة صار حجرا او حديدا ولا شك في امكانه واما وقوعه فثلاث حكايات ذكرها الشيخ احدها انه سقط في زمانه من الهواء حديدة في قدر مائة وخمسين منا وثانيها انه سقط ايضا من الهواء حجارة في هذا المقدار وثالثها انه وقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق اجسام نحاسية نابتة على هيئة الفصول وقد تكلف الشيخ اذابة نصل من ذلك فلم يذب ولم يزل يتحلل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي **الفصل** الثاني في تكون الجبال وفيه مباحث الاول الحجر الكبير انما يتكون لان حرا عظيما يصادف طينا كثيرا اجماله دفعة واما على سبيل مرور الايام واما

الارتفاع فله سبب بالذات وسبب بالعرض اما الذي بالذات فكما اذا نفضت الريح الفاعلة
للزلزلة طائفة من الارض وجعلتها تلا من التلال واما الذي بالعرض فان يكون الطين
بعد تحجره يختلف اجزاؤه في اللين والصلب الصلابة والرخاوة فاذا وجدت
مياه قوية الجري او رياح عظيمة الهبوب انحفرت الاجزاء الرخوة وبقيت الصلبة ثم
لا تزال السيول والرياح تغوص في تلك الحفرات الى ان تغور غورا شديدا ويبقى ما
انحفر عنه شاهقا والاشبه ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحار
فحصل هناك الطين اللزج الكثير ثم حصل بعده الانكشاف فتكون الجبال ومما يؤكد
هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف ثم
لما انكشفت الجبال او اسفلت البحار من هناك حصل الشهوق اما لان السيول والرياح
حفرت ما بين الجبال فلا جرم عظم ارتفاعها واما لان ما كان من بين المنكشفات
اقوى تحجرا واصلب طينة اذا انهد ما دونه بقي ارفع واعلى الا ان هذه امور لا تتم في مدد
تفي التواريخ بضبطها البحث الثاني عن سبب عروق الطين الموجودة في الجبال تحتمل
ذلك وجوها ثلاثة الاول ان يكون تلك العروق من جهة ما تعفنت عن الجبال وتربت
وسالت عليه المياه ورطبته او خلطت به طينها الجيد الثاني ان يكون القديم من طين
البحر غير متساوي الجوهر فيكون منه ما يقوى تحجره ومنه ما يضعف من تحجره الثالث ان يوجد
للبحر ان يعرض قليلا قليلا على سهل وجبل فيعرض للسهل ان يصير طينا لزجا مستعدا
للتحجر القوي وللجبل ان يتفتت كما اذا انتقعت آجرة وترابا في الماء ثم عرضنا الآجرة
والطين على النار تحلل شعث الآجرة ويتحجر الطين فلذلك هاهنا البحث
الثالث قد نرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا فيشبه ان يكون ذلك قد كانت
طينتها كذلك بان كان ساف ارتكم اولا ثم حدث بعد في مدة اخرى ساف اخر فارتكم
وقد كان قد سال على كل ساف من خلاف جوهره فصار حائلا بينه وبين الساف الاخر
فلما تحجرت المادة عرض للحائل ان ينشق وانتثر عما بين السافين الفصل
الثالث في منابع الجبال قد عرفت ان مادة السحب والعيون والمنابع هي البخار و
ستعرف ان مادة المعدنيات ايضا ذلك فنقول اكثر العيون والسحب والمعدنيات
انما يكون في الجبال او فيما يقرب منها اما العيون فلان الارض اذا كانت رخوة نفشت

الابخرة

الابخرة عنها فلا يجتمع منها قدر يعتد به فاذن هذه الابخرة لا تجتمع الا في الارض الصلبة
والجبال اصلب الاراضي فلا جرم كانت اقواها على حبس هذا البخار حتى يجتمع ما يصلح ان
يكون مادة للعيون ويشبه ان يكون مستقر الجبل مملوا ماء ويكون الجبل في حصره الابخرة
مثل الانبيق الصلب المعد للتقطير لا يدع شيئا من البخار يتحلل وقعر الارض التي تحته
كالقرع والعيون كالاذناب التي في الانابيق والاودية والبحار كالقوابل ولذلك
اكثر العيون انما تنبع من الجبال واقلها في البراري وذلك الاقل لا يكون الا اذا كانت
الارض صلبة واما ان اكثر السحب يكون في الجبال فلوجوه اما لان في باطن الجبال
من النداوات ما لا يكون في باطن الارضين الرخوة وثانيها ان الجبال بسبب ارتفاعها
ابرد فلا جرم يبقى على ظاهرها من الانداء من الثلوج ما لا يبقى على ظاهر الارضين
وثالثها ان الابخرة الصاعدة تكون محفوفة بالجبال فلا تفرق ولا تتحلل واذا
ثبت ذلك ظهر ان اسباب تراكم السحب في الجبال اكثر لان المادة فيها ظاهرا وباطنا
اكثر والاحتقان اشد والسبب المحلل وهو الحر اقل فلذلك كانت السحب في الجبال
اكثر واما المعدنيات المحتاجة الى الابخرة فيكون اختلاطها بالارض الصلبة اكثر وان كان منها في
مواضع لا يتفق فيها طول مكث لكنا في هذا المعنى كالجبال الفصل الرابع في
تقسيم المعدنيات الاجسام المعدنية اما ان يكون قوية التركيب واما ان يكون ضعيفة
التركيب فان كان قوية التركيب فاما ان يكون متطرقا وهو الاجساد السبعة واما ان
لا يكون متطرقا اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت وامثاله واما
ان كان ضعيف التركيب فاما ان يكون ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج و
النوشادر والشب والقلقند واما ان لا ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب
كالكبريت والزرنيخ فهذه الاربعة اقسام المعدنيات فلنتكلم في كل واحد منها على
التفصيل الفصل الخامس في حد المنطرقات وانواعها كالذهب والفضة
والرصاص والحديد والنحاس والخارصيني وهي مشتركة في انها اجسام ذائبة
منطرقة فالذائب يميزها عن الكلس والاحجار التي لا تذوب والصابر عما ليس بصابر
وهي الاشياء التي تذوب وتشتعل مثل الشمع والقير والمنطرق يميزها عما ليس بمنطرق
كالزجاج والمينا فان مثل الحديد لا يذوب وان كان يلين فنقول انه يمكن اذابته بالحيلة

ان سبب كثرة السحاب في الجبال هو الحصول

مال نحو صفرة ذات الكحل ويلقى عليه مثل ربع زرنيخ احمر مسحوق ويخلط بها ويجعل في كوز
ويطين بطين حكمة ويلقى في التنور الحار ليلة ثم يخرج ويلقى عليه مثل سدس من
النطرون ويلت بالزيت ويجعل في بوطقة منقبة على بوطقة اخرى ويستنزل ثم يؤخذ
ما نزل فيرد فيه ويأخذ النوشادر والزجاج الشامي مسحوقين مبلولين بالزيت
فيجعله فيه ويسقيه منه وتعيده مرات ما تشاء فانه يزيد سرعة ذوب ويبيض وان اكثر
ذلك لان حتى ينطرق ويذوب ذوب الفضة وقد يمكن ان يشمع بهذا العلاج حتى يصير
في سرعة ذوب الرصاص واذا عرفت صحة هذا الحد عرفت ان الذهب حده انه جسم ذائب
صابر منطرق اصفر رزين بالقياس الى بين الاجساد فالصفرة والرزانة تميز ان
الذهب عن البقية والفضة حدها انه جسم ذائب صابر منطرق ابيض
رزين بالقياس الى بين الاجساد سوى الذهب واعني بالحد هنا الرسم

الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة

قد عرفت فيما مضى ان مادة المنطرقات جوهر
مائي ممتزج بجوهر ارضي امتزاجا محكما بحيث يعسر انفكاك احدهما عن الاخر وانطبخ احدهما
بالاخر بحيث يحصل هناك رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة
بالبرودة كان لا محالة قابلا للطرق لما فيه من الرطوبة المحتبسة الدهنية فان تلك الرطوبة
لو لم تكن باقية لم يكن المركب منطرقا كالياقوت والزجاج ونقول الان انهم اتفقوا على ان
عنصر المنطرقات هو الزيبق وليس على ذلك دلالة قاطعة بل امارات مفيدة للظن فلنذكر
اولا كيفية تولد الزيبق وثانيا الامارات الدالة على كونه عنصر المنطرقات وثالثا كيفية
تولد بقية الاجساد السبعة عنه اما كيفية تولد الزيبق فذلك ماء خالطه ارضية لطيفة
جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى انه لا ينفرد سطح الا ويغشيه من تلك اليبوسة شيء فلذلك
لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا الشكل ما يحويه مثاله ان قطرات الماء اذا وقعت
على تراب في غاية اللطافة فربما يحيط بالقطرة سطح ترابي حاجز لها كالماء حتى يبقى تلك
القطرة على شكلها في ذلك التراب واذا تلاقت قطرتان فلا بد وان يخرق الغلافان
الترابيان وصار الماءان ماء واحدا وصار الغلافان غلافا واحدا فكذلك ههنا وبياض
الزيبق من صفاء الارضية اللطيفة وصفاء المائية وممازجة الهوائية واما الامارات
الدالة على ان الزيبق عنصر المعدنيات فثلاثة اولها انها عند الذوب تكون مثل الزيبق

واما الرصاص فلا شك عندي انه زيبق واما سائر الاجساد فانها تكون عند الذوب
رسقا محمرا وثانيها تعلق الزيبق بهذه الاجساد وثالثها انه يمكن ان يعقد الزيبق
برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص واما كيفية تولد الاجساد السبعة فنقول ان
الاجساد انما تكون عند اختلاط الزيبق بالكبريت على ما ثبت فاختلاف بين الاجساد
اما ان يكون بسبب اختلاف الكبريت او بسبب اختلاف الزيبق او بسبب تأثير حال
احدهما عن الاخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر
كاملا تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة
صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب واما ان كان الكبريت والزيبق نقيين
وكان في الكبريت قوة صباغة لكن حصل كمال النضج وحصل البرد جمد فقد تكون الحارصيني
واما اذا كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فاما ان يكون الكبريت الردي فيه قوة احراقية
محترقة تكون النحاس وان كان الكبريت الردي غير شديد المخالطة وكان هذا خلافا ما
سافا فاتح يكون الرصاص واما اذا كان الزيبق والكبريت ردئين ردئين
فان كان الزيبق متخلخلا ارضيا وكانت الكبريتية ردية محترقة تكون الحديد وان
كان مع رداءتهما ضعيفي التركيب تكون الآنك واصحاب الكيمياء قد صححوا اعمالهم عادة
من حيث انهم يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن غالب
بان الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية

الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام

اما الذي يكون قوي التركيب ولا يكون منطرقا مثل الاحجار فاكثره لا يذوب
وانما يلين بعسر وماديتها مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية
الى الارضية فلذلك لا يذوب اكثرها الا بالحيلة وليس فيها رطوبة جيدة دهنية فلذلك لا
ينطرق واما الذي يكون ضعيف التركيب سهل الانحلال بالرطوبة فكلها من جنس الاملاح
لكن النوشادر مائيته اكثر من ارضيته ولذلك يتصعد بكليته فهو ماء خالطه دخان حار
لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس واما الكباريت فقد عرض لمائيتها ان تخمرت
بالارضية والهوائية تخمرا شديدا تخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد
واما الزاجات فانها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبة
فما كان منها مثل القلقند والقلقطار فتكونه من صلاية الزاجات وانما يحصل له الملحية

مع ما فيها من الكبريتية ثم تنعقد وقد استفادت قوة معدن احد الاجساد فما استفاد
من قوة الحديد احراقا وحمرة كالقلقطار وما استفاد من قوة النحاس اخضر الفصل
انا من فى بيان ابطال الكيمياء الشيخ سلم امكان ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة
بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص فاما ان يكون الفصل المنوع
يسلب او يكسى فلم يظهر امكانه بعد اذ هذه الامور المحسوسة يشبه ان لا يكون هى الفصول
التى بها تصير هذه الاجساد انواعا بل هى اعراض ولوازم وفصولها مجهولة واذا كان
الشئ مجهولا كيف يمكن ان يقصد ايجاده او افناؤه واصح انفى قوم من العلماء يسفى
على امتناعه بامور اولها ان الطبيعة انما يعمل هذه الاجساد من عناصر مجهولة عندنا و
لتلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا ولكيفيات تلك العناصر مراتب معلومة
وهى مجهولة عندنا ولتمام الفعل والانفعال فيها زمان معين هو مجهول عندنا ومع
الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الاجساد وثانيها ان الجوهر الصابغ اما ان
يكون اصبر على النار من المصبوغ او يكون المصبوغ اصبر او يتساويا فان
كان الصابغ اصبر وجب ان يفنى المصبوغ ويبقى الصابغ بعد فنائه وان كان المصبوغ
اصبر وجب ان يبقى بعد فناء الصابغ وان تساويا فلما استويا فى المصابرة على
النار كانا من نوع واحد فليس احدهما بالصابغية والاخر بالمصبوغية اولى من
العكس وثالثها انه لو كان الذهب الصناعى مثلا للطبيعى لكان ما بالصناعة
مثلا لما بالطبيعة لكن التالى باطل اما اولا فلانا لم نجد له شبيها واما ثانيا فلانه لو
جاز ان يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبع لجاز ان يحصل بالطبع ما يحصل بالصناعة
حتى يوجد سيف او سرير بالطبع ولما ثبت امتناع التالى ثبت امتناع المقدم
ورابعها ان هذه الاجساد اماكن طبيعية وهى معادنها التى لها بمنزلة الارحام للحيوان
فليس يجوز تولدها فى غير تلك المعادن كما لم يجز تولد الحيوانات فى غير الارحام
وخامسها ان هذه الاجساد متباينة بفصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة
لنا فلا يمكننا ايجادها واعدامها وبتقدير ان يكون الفصول معلومة لكن لم يمكننا ايضا
ازالتها وتحصيلها لانه لو جاز ان يحصل نوع نوعا جاز ان يحصل الكلب حمارا وبالعكس
فهذه هى الشبه العقلية للمانعين من هذه الصنعة ولهم شبه اخر ركيكة لا يليق بهذا الكتاب

والجواب

والجواب اما الذى ذكره الشيخ فليس يقوى لانا نشاهد من الزئبق اثارا مخصوصة
وافعالا مخصوصة فاما ان لا نثبت للزئبق صورة زئبقية مقومة لماهيته يكون مبدأ
لهذه الافعال او نثبت له هذه الصورة فان لم نثبت له صورة زئبقية بل نقول
ان الافعال الزئبقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة مقومة اخرى جاز ايضا
ان يقال صفرة الذهب ورزانته حاصلتان فيه من المزاج لا من صورة مقومة
مجهولة لا يكون للذهب فصل منوع الا مجرد الصفرة والرزانة ولكنهما معلومتان
فامكن ان يقصد ازالتهما وايجادهما فيبطل ما قاله الشيخ واما اذا اثبتنا صورا مقومة
فنقول لا شك انا لا نعقل من تلك الصورة الا انها حقيقة يتبعها الافعال المخصوصة
الصادرة من الزئبق فاما ان يكون هذا القدر من العلم يكفى فى قصد الايجاد والا بطال ١
او لا يكفى فان لم يكف وجب ان لا يمكننا ايجاد الزئبق وان كفى فهو فى مسئلتنا
ايضا حاصل لانا نعلم من الصورة الذهبية انها ماهية يتبعها الذوب والانطراق
والصفرة والرزانة والجواب الثانى انا وان كنا لا نعلم الصورة المقومة على
التفصيل الا انا نعلم الاعراض التى يلائمها والتى لا يلائمها ونعلم ان الوضع
الغير الملائم اذا اشتد على المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فانا
نعلم ان الحرارة لا يلائمها وان كنا لا نعلم ماهيتها على التفصيل فلذلك يمكننا
ان نبطل الصورة المائية وان نكتسبها اما الابطال فبتسخين الماء واما
الاكتساب فبتبريد الهواء فكذلك فى مسئلتنا واما الحجة الثانية فهو منقوضة
بصناعة الطب واما الحجة الثالثة فنقول انه لا يلزم من استواء الصابغ والمصبوغ
فى الصبر على النار استواؤهما فى الماهية لما عرفت ان المختلفين قد يشتركان فى بعض
الصفات واما الحجة الرابعة انه قد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبع مثل النار
الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحريك المراوح والكوز الفقاع والنوشادر قد
يتخذ من الشعر وكذلك كثير من الزاجات ثم بتقدير ان لا نجد له مثالا لا يلزم الجزم بنفيه
ولا يلزم من امكان حصول الامر الطبيعى بالصناعة امكان عكسه بل الامر فيه موقوف
على الدليل واما الحجة الخامسة فنقول من اراد ان يقلب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدث
لجوهر الفضة بل كالمعالج للمريض فان النحاس من جوهر الفضة الا ان فيه عللا وامراضا

وكما يمكن المعالجة لأجل سرعة التكوين وكذلك في هذا الموضع على أن هذه الحجج ليست علمية
فإن حاصلها أن الذي يكون في الحال لا يمكن تكوينها بالصناعة وهو موضع النزاع
وأما الحجة الرابعة فجوابها جواب الحجة الأولى ولما ثبت ضعف الحجج المانعة من إمكان
الكيمياء فالحق إمكانه لأنا بينا أن هذه الفلزات مشتركة في أنها أجسام ذائبة صابرة
على النار منطرقة وأن الذهب لم يتميز عن غيره إلا بالصفرة والرزانة أو الصورة
الذهبية المقتضية لهذين الوصفين إن صح ذلك وما به الاختلاف لا يكون لازماً
لما به الاشتراك فإذن يمكن أن يتصف جسم النحاس بصفرة الذهب ورزانته
وذلك هو المطلوب وإذ قد فرغنا من الكائنات التي لا نفس لها فلنختم الباب
بالحوادث الكبار التي تحدث في العالم **الفصل** التاسع في الطوفانات
وفيه مباحث الأول المشهور عند العوام أن الطوفان عبارة عن غلبة الماء على الربع المعمور
كله أو بعضه والحكماء يريدون غلبة أحد العناصر أيها كان والسبب في وقوع الطوفانات
اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة والسعود أدلة عنصرية فإن كان بحسب ذلك لم
حركة الأوجات والحضيضات أو انطباق منطقة البروج على معدل النهار أو الفلك ثم ذلك
بحسب الأول والأغلب ثم حجة ... على ذلك والذي يدل على إمكان وجود الطوفانات
هو أن الأشياء القابلة للقلة والكثرة وإن كان الغالب فيها التوسط وما يقرب منه فالطوفان
انضاف إلى الإمكان ولأنه قد يتفق أن يقع السيل على بعض البقاع فلا يأتي المطر
وذلك غاية النقصان فإذا جاز ذلك جاز أن يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول
في سائر الطوفانات وأيضاً فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائي وأيضاً فقد يشاهد أن
تكون الجبال في هذا الربع تدل على أنه كان قبل ذلك مغموراً بالبحار البحث الثاني أنه من
الجائز في بعض الطوفانات أن ينعدم الحيوانات والنبات وأجناس منها ثم تحدث بالتولد
دون التوالد والذي يدل عليه وجوه الأول أنه لا دليل على استحالته الثاني أن كثيراً
من الحيوانات يتولد ويتوالد مثل النحل المتولد من أجساد البقر والعقارب المتولدة من
التين والباذروج والحيات المتولدة من الشعر إذا ألقي في الماء والفأر المتولد من المدر
والضفادع المتولدة من المطر فهذه الأشياء وجودها تارة بالتولد وتارة بالتوالد
الثالث أن بدن الإنسان إنما يوجد لأن أجزاء مخصوصة المقادير من العناصر تفاعلت

تفاعلاً مخصوصاً وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الأجزاء المخصوصة المقادير ولا شك
في أن حصول تلك الأجزاء على تلك المقادير ممكن واجتماعها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق
حصوله على الممكن ممكن فإذن حصول بدن الإنسان ممكن على طريق التولد ويستوفي أنه
متى حصل البدن على كمال استعداده فاضت النفس المدبرة والقوى المنبثة فيه عن واهب
الصور فإذن حدوث البدن الإنساني بالتولد ممكن فإن قالوا لم لا يجوز أن يكون كون
البدن بحيث يكون مستعداً لقبول النفس يتوقف على حصوله في الرحم وعن النطفة فنقول
لو سلمنا ذلك لكان الكلام في إمكان حدوثها كالكلام في إمكان حدوث الأول الرابع
أنه لو لم يكن حدوث الأنواع بالتولد ممكناً لكان يجوز أن ينقطع الأنواع بحيث لا توجد
البتة لأنه ليس يجب أن يتولد من الشخص شخص آخر لأن الجماع الذي هو مبدأ التوالد إرادي
لا ضروري ووقوع البذر في الأرض نادر فيصح لكنه أكثري لا ضروري وإذا لم يكن أحدهما من
ضرورياً لم يكن تأدي كل شخص من النوع إلى شخص آخر منه ضرورياً بل يجوز في النادر أن
ينقطع فلو لم يكن حصول الأنواع بالتولد لكانت الأنواع بصدد أن ينقطع وذلك
مشهور البطلان فثبت إمكان ما ادعيناه ولكن هذا أو كلامنا في هذا الباب
وأما الكلام في النبات والحيوان فهو اللائق بالصناعات الجزئية فلا جرم حسمنا الكلام في
الحسم هذا الباب ولنتكلم الآن في علم النفس **الفن الثالث في علم النفس**
وفيه أبواب الباب الأول في أحكام النفس وفيه فصول الفصل الأول في تعريف
النفس إنا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة
والنمو والتغذي وتوليد المثل وليس لها ذلك لجسميتها التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك
الآثار بل قد توجد تلك الأجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذن توجد في تلك
الأجسام مبادٍ غير جسميتها وليست هي بأجسام وإلا عاد المحال فإذن هي قوى متعلقة
بالأجسام وقد عرفت أنا نسمي كل قوة تصدر عنها الآثار لا على نهج واحد نفساً وهذه اللفظة
اسم لهذا الشيء لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأ للأفاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن
النفس من جملة العلم الطبيعي فنقول إن النفس بالقياس إلى ما تقوى عليه من الفعل الذي هو التحريك
وعلى الانفعال من المحسوسات والمعقولات ~~التي منها تقول إن النفس بالقياس إلى ما تقوى~~
الذي هو الإدراك تسمى قوة وبالقياس إلى المادة التي يحلها فيجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني

بالتولد

في النفس

صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس كانت تخصصه مثل ما ان الفصل لها واذا انضاف اليها
كمل النوع به كمال معقول فحده النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة اما اولا فلانه اعم
من حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة والنفس الناطقة غير منطبعة فيها فهي اذن ليست
صورة البدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة واما ثانيا فلانه اتم لان الكمال يقاس
الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع لا الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو
المادة واما ثالثا فلان الدلالة على النوع يتضمن الدلالة على المادة من غير عكس وهو ايضا
اولى من القوة اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس
اعتبار احد المعنيين اولى من الاخر بحيث اعتبارهما في حدها واسم القوة يقع عليهما بالاشتراك
وذلك يخل بحسن الحد وبخلاف لفظ الكمال فان وقوعه عليهما ليس بالاشتراك واما ثانيا
فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ للافعال والكمال اسم لها من حيث الجهة ومن
حيث انها يكمل النوع وما سوى الشيء من جميع جهاته اولى مما سواه من بعض جهاته فظاهر
ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس ويقول الشيخ الذي يقع عليه اسم النفس
وان كان يجوز في بعض انواعه ان يتبرأ عن البدن حتى يبطل التعلق الذي بينه وبين البدن ولكن لا
يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز ان يكون للشيء في
ذاته اسم يخصه والاسم من جهة ما هو مضاف الى غيره مثل الفاعل والمنفعل والاب والابن و
قد لا يكون له اسم من جهة جوهره ولكن من جهة قياسه الى غيره مثل الراس واليد والجناح ومع
اردنا ان نعطيها حدودا من جهة اسمائها بحسب مضافاتها اخذنا ما لتلك الاشياء الخارجة عن جواهرها
في حدودها وهي وان لم يكن داخلة لها في جواهرها لكنها داخلة لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود
والنفس انما تسميها نفسا من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا مخصوصة فاما بحسب جواهرها فلا
تسمى نفسا الا بالاشتراك في الاسم بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس ولذلك سمت الاوائل
القوى الجسمانية المباشرة لتحريك الافلاك وسموا المحركات المفارقة عقولا وسموا
جملة المحركات الاولية وسموها نفس الكل والمبدأ وسموها عقل الكل كما ان الكل هو السموات واما
الاسطقسات فانها وان كانت جزءا من الكل ولكن لا تعتبر بها لقلتها فلذلك كانوا يقولون للكل حي
وله نفس ناطقة وتعقل شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون الى الصدر المادي والنبات
حتى يسموا الاجرام العلوية والعقول بل الكل حي حيث في ابدانه من الانسان ما يسمى النبات الخ

من شبه الاسطقسات الى اجرام الافلاك ومع ذلك يطلق القول حي فظاهر ان البدن يجب ان
يوجد في حد النفس فالنفس اذن كمال الجسم لكن الكمال اولي وهو الذي يصير به النوع نوعا
بالفعل مثل الشكل للسيف ومنه ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع
للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه امور ثانوية
فانه ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور بالفعل بل اذا كانت
مباديها حاصلة بالفعل حتى يكون تلك الاثار موجودة بالقوة القريبة بعد ما كانت بالقوة البعيدة
كان الحيوان حيوانا بالفعل والنفس كمال اول للجسم الذي لا شيء فيه شرط لا الذي يشترط فيه لا
وليس هو كمالا للجسم الصناعي كالسرير والكرسي بل للطبيعي ولا لكل جسم طبيعي فليست
النفس كمال البسائط العنصرية بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية
بواسطة الالات فالنفس كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حياة بالقوة اي من شانه ان يحيى
بالنشو ويتغذى بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحريك وقد حمل بعض المتاوين الطبيعي
للكمال الاول بهذا النفس كمال اول طبيعي لجسم الي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا مثل
القوى التي هي مبادي الاثار وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال اول طبيعي
لا انها كمال اول صناعي وهذا قريب من التاويل الذي ذكرناه للترتيب القديم واعلم ان هذا الحد
لا يمكن ان يتناول النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانا ان اعطينا الاسم
النفس لانها تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون كل قوة نفسا حتى يكون الطبيعة نفسا وذلك خلاف
للاجماع المنعقد بين العلماء وان اعطيناها اسم النفس للقوة التي تعمل بالقصد خرجت النفس النباتية
واندرج الانسان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا متقابلة خرجت النفس الفلكية ودخلت
النباتيات وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصها حتى ان يكون مصورا مثلا
انه ان استعمل النفس بحيث يتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية او يتناول الحيوانية
والنباتية خرجت الفلكية ولا يسوغ ان يعبر الى ان يعمل بما يجله من اختلاف حركات الافلاك في
اطوالها وعروضها حتى يقال انها افعال متقابلة فان لكل واحد من تلك الافلاك حركة واحدة
لا يتغير اصلا فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون الحياة هي هذه الكمال وهي الاولى لصدور منه
ما يسمونه النفس فنقول انا بينا انه لما اختص بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض
فلا بد وان يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعني بالحياة هو اما ان يكون هذه المبادي او كون الجسم ذا

مان كمال البدن ح

تلك المبادي او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه تلك الآثار والاول يسلم المقصود والثاني
باطل لانه ليس المفهوم من هذا الكون من النفس شيئا واحدا كيف والمفهوم من الكون الموصوف
لا يمنع ان يسبقه بالذات مبدأية تتم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال الاول الذي معناه
يمتنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولا

الفصل الثاني في ماهية النفس

واذ قد عرفت الشيء المسمى بالنفس من جهة الاضافة التي لاجلها سمي نفسا فحري بنا ان نشتغل بمعرفة ماهيته
فنقول الناس انما يستعملون الالفاظ في مخاطباتهم كل بحسب ما يعنيه وليس يعني احد بلفظ
انا ما يتصوره وليس يقول احد نفسي ونفسك في هذا الموضع الا ويشير الى الذات والجوهر فانه
يقول فرحت نفسي وتالمت نفسك ولا فرق عنده في ذلك وبين ان يقول فرحت وتالمت
بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسي وذاتي وبين ان يقول انا وظاهر ان كل واحد يعرف وجود
نفسه التي هي هو ولكن البحث في ان هذا الشيء المخصوص ما هو فمن الناس من ذهب الى انه
هذه البنية المشاهدة المحسوسة ويدل على فساده براهين ثلاثة الاول هو ان
الواحد منا لو توهم ذاته كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات
وانه يهوي في خلاء او ملا لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه
حتى لا يكون بينها ملاقاة ومماسة اصلا فانه في هذه الحالة يكون مدركا لذاته وغافلا عن كل
اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا وعرضا ولا عمقا ولو انه
تخيل في تلك الحالة يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المشعور
به غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء البرهان الثاني ان علم الانسان بهويته
غير مكتسب وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب فهويته مغايرة لجميع الاعضاء واما الصغرى
فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فانه ربما يعلم الانسان
نفسه عند ما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر ولا بد له من دليل والدليل اما على النفس او على لوازمها
والاول باطل لان الاكثرين يعرفون انفسهم من غير ان يخطر ببالهم علة النفس والثاني باطل ايضا
فلانه اما ان يكون المعتبر هو الفعل المطلق او فعله من حيث هو مضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق
لزم منه اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف اليه والعلم بالفعل المضاف
اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه متوقف على العلم به
فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الانسان بنفسه غير

مستفاد من دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة والباطنة
الا بالحس والتشريح فظاهر ان هوية الانسان مغايرة لاعضائه البرهان الثالث
هو ان الانسان قد تتبدل اجزاؤه تارة وتتناقص اخرى مع ان من حيث هو ذلك الانسان
باق في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة واعلم ان هذا البرهان لا يقتضي
كون النفس الانسانية غير جسمانية فان البهائم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهي تهرب عن المولم
وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا فلان المشهور انها لا تدرك الكليات
واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك الم فاذن انما تهرب عن المها وعلمها بالمها
بعد علمها بالنفس فظاهر انها تدرك انفسها المخصوصة مع ان نفوسها ليست مجردة بل البراهين
الاول لا تدل الا على ان هوية الانسان مغايرة لهذه الاجسام المحسوسة فاما ان تلك الهوية
هل هي متعلقة بهذه الاجسام او هي بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه الى نظر اخر وهاهنا
دقيقة وهي انه وان كان علم الانسان بهويته عند غفلته عن جميع اعضائه لا يكون بهويته
مجردة ولكن علمه بانه الان هو الذي كان قبل مدة تقتضي ان يكون هويته مجردة على ما سيأتي
ذلك في موضعه ومن الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين
الاول ان البدن مركب من عناصر متنازعة مطالبة الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج
قوة غيرها يمنع امتزاجها فان البعد لا يكون بعد القبل وعليه شكوك الاول لم لا يجوز ان تكون الاسطقسات
في بدن الانسان مقسورة على ذلك لا ان حافظا يحفظها هو النفس والجواب المقسور من
الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ [illegible] بعصيان الممسك على الانشقاق مثل احتباس القرآن
والاهوية في الارض فانها حتى انها ان كانت قوية زلزلت الارض وخسفتها واما مدة
زمان وركنها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم ان ليست الاجزاء النارية
والهوائية التي في المني قد بلغت في العالة حيث تضعف عن الانفصال عن المني اولا
هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المني روح كثيرة
هوائية ونارية انما تحصرها في المني تبع الارضية والمائية في حصيلة المني بدليل انه اذا فارق
الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى [illegible] وكذلك ان تعرض للحرارة وكان في الرحم
ذكر او الثاني ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو العلة ثم لا يجوز ان يكون السبب صغر
الاجزاء وشدة الاختلاط والجواب صغر الاجزاء فما لم ينضر في الاخر الكبير لا يمنع التقطع

مدلسل ما ذكرنا من ان المني اذا لم ينعقد في الرحم زالت قشورته بل انما يحتبس المني في الرحم اذا
كان الفاعل اكثر منه في القدر والقوه وللقائل ان يقول لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على
مائيته وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع لان مكان المركب هو مكان الغالب ولا يبطل التالي بطل
المقدم واذا كانت الارضيه والمائيه غالبتين على الناريه والهوائيه المغلوبتين فجاز ان يحتبس
بالعسر فان قيل لو كان سبب الاحتباس ذلك وجب ان يتبع ما فيه من الهوائيه والناريه عند مفارقته
للرحم وتوقفه للبرد ومنقول لم لا يجوز ان يقال الناريه والهوائيه اللتان كانتا في المني تصعدان بالكليه
عند تعرض المني للبرد لا انهما تخلصا عن الارضيه والمائيه دفعه فارقتاهما واذا لم توجد المفارقه لم يلزم
فوة ما فيه من الناريه والهوائيه على ان يخلصا من الاثنين الثالث لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع
الماء والارض هو التشنف ثم تعلق النار بهما كما تتعلق بالحطب الجواب التشنف كما هو يكون
عند انحلال الهواء للماء لمكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل حيث ان الماء والارض
يجتمعان لا بجامع من خارج لاتفاقهما في الميل الى جهة واحده فما السبب في اجتماع الناريه والارضيه
واما تعلق النار بالحطب فهو كلام من لا يعرف فان النار تحدث في الحطب ثم تفارق على الاتصال
حدوثها او تنفصل الا وليس هناك نار واحده تتعلق بالحطب بل اشتعالي النيران كما المجاري على
الاتصال الرابع لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج
الرحم ثم يبقى ذلك العنصر زمانا الى ان ينحل الجواب تحرك الوالدين ان كانت تؤدي الى اجتماع اسطقسات
التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء الحيوانية
ولا بد ايضا من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعني في دفع السؤالين الاولين واما ثانيا فلانه
كان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لما قدمت ان الاجسام انما تفعل بالمماسة
فالاقرب حدوثه متقدم على حدوث الابعد لكن التالي باطل فاسد بالاستقراء ان اول عضو
يتخلق هو القلب فالمقدم مثله باطل واما ثالثا فلانا قد بينا انه قد يحدث للانسان وكثير من
الحيوانات بالتوالد بالتوالد الخامس الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا ان
بدن الميت يبقى زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ولو كان سبب هذا الاجتماع
هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق بعد الموت الجواب ان الحيوان فيه مزاج ومنه
وقدر من العناصر وما لم يتغير المزاج والقدر من العناصر فانه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون و
شكل ولبسا مما لا يحفظان الا بالنفس فان النفس سبب ما على بعد يؤدي ضرب من وكما قلنا

اجتماع

الى ذلك اللون والشكل كالبناء والثاني ثم الحفظ لذلك سببا فهو قد يوجد في الحيوان وغيره
يحفظان مده في مثلها يمكن ان يتحرك العناصر بتمام حركات الافتراق حركه سريعه ان كان الانفكاك
قليلا او بطيئا ان كان كثيرا وسبق الى الانفصال ما شانه ان يسبق وتفاوت وسطا ما من شانه التأخر
او البطوء والسادر الى المفارقه هو الجوهر الناري والهوائي وبقي الارضي والمائي غير سريعين الى
الانفصال لا لعائق الجمه وبهما يحفظ اللون والشكل والمائيه اذا خلطت بالارضيه
لم تفارقها الا بالقسر متصعدا او نشفا او غيرهما فلهذا السبب بقي اللون والشكل محفوظين
الى ان يتصرف في البدن هو العالم ذا رشته بالتنشف والتحليل ولما لم يجب ان يكون مع
زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال لم
يجب ان يكون مع زوال الحافظ ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على ان اجتماع
وقع بلا جامع وعلى انك ان تحققت لم تجد الشخص وقد فارق الحيوة في كل من الاوقات
على ما كان عليه في حال الحيوة السادس النفس لا تحدث الا عند استعداد الماده لها وذلك
الاستعداد انما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فاذن المزاج علة بالعرض لحدوث النفس
متقدم عليها بالذات فيكون فكيف يكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشيء
عما هو متقدم عليه الجواب الحاصل الاول هو القوه المولده للوالدين الى ان يحصل له
استعداد ان يقبل من واهب الصور قوه حافظه لذلك الجمع وبحيث يكون بورده
بدل ما يتحلل عن ذلك المركب ويلصق به ما يورده عليه ويشبهه به الى ان يصل الى كمال
النشو فينقطع الدور واعلم ان النفس ليس هي الحافظ القريب لهذا الاجتماع بل
الحافظ لذلك قوه من قوى النفس وهي النامية هو سيط العاديه الحم النامية
النبات والحيوان مشتركان من ملقاء انفسهما الى كمالاتها الكيف والكم ولا محاله انها
تحرك في امزجتها لان الامزجه تابعه للممتزجات فالمزاج متبدل عند الحركه والمحرك غير متبدل
فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وايضا فلان البدن الذي هو مزاج قد يعود الى المزاج
الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الذي سيحدث فاذن
المحرك غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه ان كان مفارقا فهو لا يفعل الا
بواسطة قوه جسمانيه كما عرفت وان لم يكن مفارقا فهو لا ينفعل لمجرد جسميته العام
بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى انا نعلم قطعا اذ ليس لاغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم

الحافظ

ظاهر من الخارج الحجة الثالثة لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لانه انما يكون بسبب حركة
طارية على الجسم على خلاف ما تقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال طبائع البسائط
يقتضي حركة خلاف ما تقتضيه امتزاجها لان فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون
من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلف الا بالقوة والضعف فانه لو كان مقتضى
المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع مقتضية امرين متقابلين وذلك
ممتنع وظاهر انه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما تجاذب
مقتضى النفس ومقتضى الطبع عند الرعشة ولذلك قال الشيخ في الاشارات
ان الحيوان يتحرك بشيء غير مزاجه الذي ربما تحركه الى جهة حركة مثل في نفس
حركة فيريد بقوله حال الحركة البطؤ والسرعة ويريد بقوله في جهة حركة مانع النفس
والطبع كما في الرعشة ويريد بقوله في نفس حركة ان الاعياء ربما يبقى لا حيث
لا تقوى النفس على التحريك اصلا الحجة الرابعة الكيفية الملموسة لا تدرك الا مع
استحالة كيفية مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج
الذي بطل وهو محال او الذي حدث وهو ايضا محال لان المزاج الصحيح لا يدرك ذاته
فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعي الانفعال و
الشيء لا ينفعل من نفسه فاذن لا بد في الاجسام من شيء باق عند توارد الحالين ليحصل
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق الحجة الخامسة ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه
اما من الاشتداد الى الضعف او من الضعف الى الاشتداد فالمتحرك غير المتحرك
فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق او الجسم العنصري
فان ذلك من الممتنع ان يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيواني المطلق فللحيوان خصوصية
في حيوانيته ليست هي مزاجه الحجة السادسة انك ستعلم ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا
جسمانية ولا شيء من الامزجة كذلك فالنفس ليست بمزاج وحاول بعضهم حجة اخرى
فقال ان المزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل كذلك العضو
هو مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا وهو فاسد لان الشكل عنده هو القوة
المصورة وتلك القوة سارية في محالها وجزؤها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال عليهم
في القوة المصورة ما لزم في المزاج وكذلك ايضا يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساويا

لشكل

لشكل كل الفلك ولكن العذر ما ذكرناه هناك وقال ايضا لو كان المحرك هو مزاجه
لحركته الى جهة واحدة لان المزاج الواحد مقتضاه امر واحد وهو باطل بالقوى النباتية
فانها واحدة وهي تفعل افعالا كثيرة كذلك ههنا واعلم ان في النفس مذاهب اخر باطلة
ولكنها ظاهرة الفساد ولم يبق من يعتمد حتى يحتاج الى افسادها فالاولى ان لا نشتغل
بها لظهور ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة على الاستقصاء **الفصل**
الثالث في بيان الحق في النفس وهو انها جوهر اما النفس الانسانية فسنعرف
انها ليست جسما ولا حالة في الجسم لكن جوهر مفارق بذاتها واما النفس الحيوانية
والنباتية فهي قوى حالة في الاجسام فمن لم يستبعد كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا باعتبارين
باعتبارين فهو زعم ان النفس الحيوانية من حيث انها جزء من الحيوان جوهر ومن حيث
انها موجودة في شيء لا كجزء منه فهو عرض وقد سبق الكلام على هذا القول ومن لا يقول
بهذا القول فقد احتج لجوهرية النفس النباتية والحيوانية بان قال ان للنبات والحيوان
خصوصية جسمية في المزاج والهيئة والاثار ليست لاجزائها وقد ثبت ان الشيء ليست
له تلك امزجتها ولا ما يتبع امزجتها بل شيء يتقدم امزجتها وذلك لا بد وان يكون
قوة جسمانية لما ثبت ان الجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجهات وفاعلا
للافعال الجزئية فاذن تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع وحالة فيه فتلك
القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة
في الموضوع فهو اذن جوهر صوري ولمن انكر جوهرية النفس النباتية والحيوانية ان
يتعلق بامور الاول ان الحال يمتنع ان يكون سببا للمحل لاستحالة الدور فلا يكون
جوهرا وثانيها ان ساعدنا على ان الحال يمكن ان يكون مقوما للمحل لكن النفس
ليست كذلك لانها انما تحدث عند حدوث المزاج الصالح والمتاخر لا يكون علة
للمتقدم فالنفس لا يكون علة لحصول ذلك المزاج وثالثها ان سلمنا ان النفس النباتية
جوهر من حيث انها العلة المؤثرة لقوام المادة مادتها لكن النفس الحيوانية انما تطلع
في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض ورابعها ان الجوهر جنس لما
تحته فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بكونها جوهرا بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي
باطل فالمقدم مثله والجواب عما ذكره اولا انه معارض في اوائل هذا الكتاب والجواب عما

من حيث هو ذلك الجم

ذكروه ثانيا ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعي
حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور وما ذكروه ثالثا نقول اما ان نعني بالنفس
النباتية النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان او المعنى العام الذي يعم
النفس النباتية والحيوانية وهو مبدأ التغذية والنمو والتوليد او نعني به قوة من قوى
النفس التي يصدر عنها هذه الآثار فان عني به الاول فذلك غير موجود في الحيوان
وان عني به الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام يثبت الاثر المصنوع
العام فالذي يثبت الى النفس النباتية العام النمو العام واما حصول الحس او
قبوله فليس ذلك يثبت اليها من حيث انه عام وان عني به الثالث فليس الامر
على ما ظن ان النامية تفعل هذا فعلا نباتيا ثم يأتيها القوة الحيوانية بل القوة الحيوانية
توجد مع القوة المنمية على ان يكون المنمية تبعا لها وشعبة منها وسيتضح بعد ذلك
ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها متشعبة منها في الاعضا
ونتوكل ههنا ما يوضح من قوة القوة النامية وضعفها على ما يرد على النفس
من محبة او كراهة عزيزية وذلك اذا كان الوارد على النفس يقتضي انفعالا قويا
انفعال من سرور او غم فيؤثر ذلك في القوة النامية اما الفرح المفرط فيزيدها شدة
ونفاذا واما الغم المفرط فيزيدها ضعفا وعجزا حتى يفسد فعلها ويفسد المزاج
وذلك يدل على ان النفس مدبرة لجميع القوى البدنية واعلم ان القوى النباتية
الموجودة في النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في
الموضعين عرض لانها في النبات انما هو لوجود النفس النباتية وفي الحيوان انما هو
لوجود النفس الحيوانية والجواب عما ذكروه رابعا قال الشيخ انا لم نعرف من النفس
الا انها شيء مدبر البدن فاما ماهية ذلك الشيء فمجهول والجوهر ذاتي لتلك الماهية
لا لمفهوم انه شيء مدبر البدن فما هو مقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم
لنا غير مقوم بالجوهر فزالت الشبهة ولقائل ان يقول علمي بنفسي غير حاصل
بالكسب على ما مضى فلا يخلو اما ان لا اعلم بنفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني
او اعلم حقيقتها والاول باطل لما قد ثبت ان علمي بنفسي متقدم على علمي باضافتها
الى بدني وايضا فكيف يصح هذا القول ممن يقول ان علمي بنفسي هو نفس نفسي وانه ابدا

حاضر بالفعل والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يتغافل عن تناقضهما الا الموجب والجواب
الصحيح ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما
بيناه ومما يجب ان يعلم ههنا ان النفس التي هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي مجموع
القوى التي سنذكرها فان كل واحد منها ان كان مقوما على الانفراد عرض المحال المذكور فيما
مضى وان لم يكن واحد منها مقوما امتنع ان يصير المجموع مقوما على ما مضى بل المقوم اما ان
يكون صورة يلزمها هذه القوى المذكورة واما ان يكون احدى هذه القوى هو الاصل
والباقي يكون تبعا على ما سنشرح الحال فيه **الفصل** الرابع في تعديد قوى النفس
قال الشيخ في الشفاء القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى اقساما جنسية ثلاثة احدها
النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي والثاني النفس
الحيوانية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة
والثالث النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الافاعيل
الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية
وللنفس النباتية قوى ثلاث الغاذية وهي التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم
الذي هي فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في
الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له في اقطاره طولا وعرضا
وعمقا لتبلغ به كمال النشو والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم التي هي فيه
جزءا هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق و
التمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان محركة
ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة والمحركة
على انها باعثة هي القوة الشوقية وهي التي اذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره
بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى التي نذكرها على
التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به
الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة
تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدأ او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار

والرباطات المتصلة بالاعضاء الى خلاف جهة المبدا واما القوة المدركة فتنقسم قسمين
منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدرك من خارج هي الحواس
الخمسة او الثمانية فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما
ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذات اللون المتادية في الاجسام
الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة ومنها السمع وهي قوة مرتبة
في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط
بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت
فيتادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته وتماس
امواج تلك الحركة تلك العصبة ومنها الشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يتادى اليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة
في البخار المخالط له او الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة ومنها الذوق
وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام
المماسة المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيها مخالطة محيلة ومنها اللمس وهي قوة
مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة
للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا واحدا
بل جنسا للقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كل واحدة منها حاكمة في التضاد الذي
بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة
حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن
والاملس الا ان اجتماعها في الة واحدة يوهم تاحدها في الذات الى هاهنا
عبارة الشيخ وانما اكتفيت بتفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة نفسه [illegible] ليكون احفظ
والى الافهام اقرب قالوا القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات
والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان تكون
من الحواس الباطنة ثم الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا و
متصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او المعاني
الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية

مقدم م

مثل

مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا
مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني
الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هي
الخيال وخزانة الوهم هي الحافظة فتحصل قوى اربع الاولى الحس المشترك والثانية
خزانتها وهي الخيال والثالثة الوهم والرابعة خزانتها وهي الحافظة واما القوة المتصرفة
فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل
فتركب صورة انسان بصورة طير وجبل من زمرد وبحر من زئبق وهذه القوة
ان استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى قوة متخيلة وان استعملتها القوة
الناطقة تسمى مفكرة وزعموا ان الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم
من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ
واما الوهمية فمسكنها ايضا نهاية البطن الاوسط واما الحافظة فمسكنها البطن
الاخير من الدماغ واما الوهمية ثم منهم من جعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع
هذه القوى ومنهم من جعل النفس هي القوة الوهمية وجعلوا سائر القوى تبعا لها
فهذه خلاصة كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعت حق هذا التقسيم
القوة الحيوانية التي تذكرونها في الطب واما تفصيل قوى النفس الناطقة
فستذكر في موضع اخر ونريد الان ان نذكر ادلتهم على اثبات هذه القوى
ونتامل في صحتها وفسادها ولكن بعد ان نبين ان افاعيل النفس بكم
وجه تختلف الفصل الخامس في تعدد وجوه اختلاف افاعيل النفس
زعموا ان ذلك من اربعة اوجه الاول بالوجود والعدم مثل التحريك والتسكين
والشك والعقل والثاني بالشدة والضعف كالظن واليقين والثالث
بالبطء والسرعة كالحدس والتفكر والرابع باختلاف الانواع اما مع اتحاد
الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلو والمر او مع اختلاف
الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك
والتحريك واذا عرفت ذلك فنقول اما القسم الاول فلا يستدعي تعدد تنوع
والا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة والنقصان الغير المتناهية

[illegible]

ولزم ما لها من آثار متتالية وذلك محال بل السبب فيه اختلاف قوة القوة
وضعفها واختلال الآلات وجدتها وبه يظهر القول في السرعة والبطوء اما القسم
الرابع فزعموا ان الامور المختلفة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا يستعمل لها
قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون
وافية بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان
والطعوم والروائح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار
الشيخ ثم انه سأل نفسه فقال للقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس هي التي
تفعل كل هذه الافعال ولئن سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة الحيوانية
لكن لم لا يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة والمحركة واحدة و
لئن سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب
واحدا فان صادف اللذة انفعلت على نحو او اذى انفعلت على نحو اخر
وكذلك تكون المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدا ولئن سلمنا تغايرهما
لكن الحس الظاهر قوة واحدة وتفعل في آلات مختلفة افعالا مختلفة وايضا
فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان
تكون القوة الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتدا
تكونه اكثر مما يتحلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية في قبول الزيادة وهو النمو واذا
عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك التحريك ليغذو بها به ويفضل منه
فضل عن محتاج اليه في التغذي وهو مستعد منصرف الى المني فينصرف الى فعل ما
يحتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال يورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل
واعلم ان الشيخ في ابطال هذه الاسولة دليلا عاما يعم جميع القوى ودليلا
خاصا على كل واحد منها فلنذكر اولا الدليل العام والحجة العامة هي ان القوى
بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة
لا يجوز ان تكون مبدا لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد
الثاني مثل ان الابصار انما هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون
سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي تثبت الامور المجردة عن المادة

تجريدا غير تام ثم يوجد ان يكون ملك لونا او طعما والقوة العاقلة هي التي تدرك
الامور المجردة عن المادة وعلائقها ثم تارة يكون ذلك شكلا وتارة يكون عددا
وللقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر من الواحد اكثر من الواحد وقد
استقصينا هذه المباحث وايضا فنسلم ذلك ونتكلم على هذه الحجة من وجوه الاول
وهو ان الدليل الذي دل على ان الواحد بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالجنس
والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع كذلك هو بعينه دل على ان الواحد
بالشخص لا يصدر عنه الا واحد بالشخص فيلزم ان تكون القوة الباصرة التي ادركنا
بها سوادا غير القوة التي ادركنا بها سوادا اخر وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل
جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصي اكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل
الذي دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وح بطل حجتكم الثاني وهو
ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات
مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة
وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة
الثالث ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد
والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين
المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات
المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا فالقوة الواحدة الباصرة تدرك العظم
والشكل وان كان ادراكها لهما يتوقف على ادراكها اللون اولا لكن ذلك
لا يقدح في ادراكها لهما فاذن القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس
والتخيل ايضا يدرك امورا مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور الكلية
فبطل ما ذكروه فان قالوا ابصار السواد والبياض الاختلاف انما حصل في
المدرك لا في الادراك واما السماع والابصار فالاختلاف انما حصل في الادراك
فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان يصدر عنها فعلان مختلفان
قلنا ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك في
المدرك ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الادراكات المساوية لها في

النوع مختلفة فلم لا يجوز ان القوة هذا العاقلة فهو لكم القوة الواحدة لا يصدر
عنها اكثر من الواحد الا انه لا خلاف بين الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون فعل الذي علل هو قوته على
الا او شرط فانه ان توقفت الذي عليه على شرط يجوز ان يكون يصدر عن الشيء
الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة
وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والاستقرار
والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت
الكرة جوهر بسيط مع انه مبدأ لجميع الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لاجل
اختلاف الشرائط والمعدات واذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان تكون القوة
الجوهرية الباصرة والسامعة والذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه تختلف احوالها
بحسب اختلاف الاجل الالات واذا نفي هذا الاحتمال سقطت تلك الحجة اما الادلة
الخاصة فهي كثيرة الاول احتجوا على ان القوة المدركة للجزئيات غير النفس الناطقة بان
قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها وما كان مجردا عن المادة وعلائقها
استحال منه ادراك الجزئيات فاذن المدرك للجزئيات مغاير لها غير النفس واعلم
ان الكلام في المسألة طويل وسنأتي على الاستقصاء فيما بعد ولكن نذكر ها هنا شيئا اصل
بين التعاقل ونحيل الاستقصاء على ما سيأتي فنقول لنا مقدمة صادقة يقينية لا نشك
فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لذينك الشيئين وذلك
لان الحكم على شيئين عبارة عن التصديق بثبوت احدهما وسلبه عنهما والتصديق لا
يتم الا بتصور الطرفين فاذا حكمنا على شيء فلا بد وان يكون ذلك الحاكم متصورا
لذينك الشيئين اللذين حكم عليهما وكذلك الشيء الذي حكم عليهما حتى يحكم ذلك الحكم واذا
عرفت هذه المقدمة فنقول انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص الناس علمنا انه جزئي للانسان
الكلي وانه ليس بجزئي للفرس الكلي والحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير
جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون هو بعينه مدركا للانسان الجزئي والانسان الكلي والفرس
الكلي فاذن المدرك للجزئيات هو بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكتة ما طولوا الرباب فيها من لم
فليل فهم ولا ادري كيف غفل عنها الى القوم مع حذاقتهم واما الاستقصاء في المسألة

من الحاسة لحساسة الثاني قالوا وجدنا عضوا سليما في الافعال الطبيعية مختلا في الافعال
الحسية وبالعكس فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحساسة او لان العضو لا يقبل تلك القوة
فان كان الاول فقد حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة
كانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثاني فهو باطل لان تلك الاجسام قابلة للحر
والبرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت القوة اللامسة والذائقة والشامة
حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الادراك ولقائل ان
يقول ليس يلزم من حصول القوة المدركة مع حصول المدرك في شيء واحد حصول الادراك
اذ من الممكن ان يكون الادراك موقوفا على شرط فاتت الا ترى ان العضو اللامس
حصلت فيه القوة اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية
وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما وجهة ما ثم ان
القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونه وجهته فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك و
المدرك كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو
من عضو اخر لاختلاف القوتين الحالتين في العضوين الثالث قالوا لو كانت القوة
الحساسة والمحركة بالارادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسم يمكن
ان يتحرك والقوة المحركة بالارادة موجودة فكان يجب ان يكون متحركا بالارادة ولما لم
يكن كذلك ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية التي فينا ولقائل ان يقول
اليس من مذهبكم ان القوة الغاذية التي لكل عضو مخالفة بالنوع للقوة الغاذية
التي لعضو اخر واذا كان كذلك فمن الواجب ان يقول الغاذية التي للانسان مخالفة بالنوع
للغاذية التي في النبات او ان لم يجب هذا الحمل واذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من قولنا ان
الغاذية التي في النبات غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك
اذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة
واما سائر الوجوه التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر القوى فسيأتي
تفصيلها فيما بعد والذي نختاره ان المدرك لجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان
المحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك الادراكات المختلفة متوقفة على الات مختلفة وشرائط
متفاوتة فمتى فقد الة او شرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان المدرك والفاعل كان

حالا في ذلك العضو بل لان ذلك العضو كان الا وشرطا فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بل الافعال النباتية اعني التغذي والنمو وما اشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذي والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالات للغذاء وبجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا ولما لم يكن كذلك علمنا انها انما على تقدير انها فاعل قوى عديمة الشعور بهذه الافعال فان قيل لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور او ذلك الشعور حالا بعد حال ولا يستمر لاجل الكثرة وتغيرات هذه الافعال بسبب نسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية من سرعة الموالات فانه يحسها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذا هنا الجواب لو جاز ان يقال انا عالمون بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الاعضاء التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد ذلك الشعور من انفسنا لجاز ان يقال ان الحمار عالم بجميع الدقائق والحقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز ان يقال ذلك في البهائم بل في الجمادات فان قيل الدليل على ان الفاعل لهذه الافعال النفس الانسانية ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الجذب والهضم بسبب من الاسباب كما يكون للمريض ليلة البحران فانه تنقبض نفسه فتقصر عن سائر الافعال الادراكية والحركات الارادية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلا جرم تعطلت عن سائر الافاعيل والجواب لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الافعال والتحقيق انه لا يجوز ان يكون النفس هي المحركة لتلك المواد ولكن بواسطة القوى النباتية وتحقيقه يشرح ما قال هذا القائل فهذا ما نقول في هذه القوى

الباب الثاني في القوى النباتية واحكامها وفيه فصول الفصل الاول في اقسام القوى النباتية

فالوجه الكلي القوى النباتية اما ان يكون مخدومة واما ان يكون خادمة اما المخدومة فاما ان يكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع والاول اما ان يكون لبقاء الشخص او لتحصيل كمال ذاته اما الذي يكون لبقاء الشخص فهي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المتغذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي يكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو

والغاذية تخدم النامية والغاذية تورد الغذاء اما مساويا لما يتحلل او انقص او ازيد والنمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد لكن ليس كل ما كان كذلك كان نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي يكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو وانما يتم فعل الغاذية بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به كما في علة عدم الغذاء والثاني لصوق ذلك الجزء بالعضو وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث تشبيهه به في قوامه وما هيته ولونه وقد يخل به كما في البهق والبرص واعلم ان غاذية كل عضو هي الغاذية لذلك العضو الاخر اذ لو اتحدت طبايعها لا تحدت افعالها واما اللتان لبقاء النوع فاولهما هي المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمتغذي وتودعه قوة مرتجة وثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته الصورة والقوى والاعراض باذن الله جل جلاله واما الخادمة فهي خوادم الغاذية وهي اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة فهذا اجمل في هذه القوى وفيها امور لابد من البحث عنها ونحن نذكرها في فصول **الفصل** الثاني في اثبات القوة الجاذبة لنشير اولا الى ثبوتها في المعدة والرحم ثم في سائر الاعضاء فنقول الدليل على وجود هذه القوة في المعدة وجهان الاول ان ما نشاهد من حركة الغذاء من الفم الى المعدة والحركات اما ارادية او طبيعية او قسرية ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان يتحرك الى المعدة فتلك الحركة ليست ارادية وليست ايضا طبيعية لان ثقل جرم الغذاء يقتضي ان يتحرك من فوق الى اسفل المعدة فان الانسان لو انقلب حتى تدلى راسه الى اسفل ورجلاه الى فوق منتصبا امكنه ان يزدرد ازدرادا تاما حتى ان تلك الحركة قسرية ولابد من قاسر وسواها دفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باحساسه الى المعدة واما جذب من تحت وهو ان يقال المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها والاول باطل لو تهيأ الاول انا نجد المري والمعدة في وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان يمضغ من غير ارادة وثانيهما انا نجد المري والمعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبها بسرعة حتى ان الكبد ايضا تجذبها من المعدة للذاتها وهو ما من طعمها ويسمى ذلك انه متى تعود الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القيء وجد ما يخرج بالقيء من الشيء الحلو في اكثر شيئا وذلك لجذب المعدة له الى قعرها متى تناول الانسان غذاء

او دواء كريه وجد المرئ والمعدة يرومان دفعه ولا يزدردانه الا بجهد واذا بطل
هذا القسم تعين ان يكون اجتذاب الطعام من الفم الى المعدة لقوة فيها جاذبة الوجه
الثاني ان فم المرئ ينقبض والمعدة تصعد الى فوق لشوقها الى اجتذاب الغذاء ولذلك
قد تتحرك المعدة في بعض الحيوانات الشرهة الى المرئ في وقت تناول الغذاء فتصعد حتى تلاقي
الفم اذا كان فمه واسعا كالتمساح وذلك يدل على ما قلناه ويشبه ذلك ما يعرض في الرحم
فيقول ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبه لم يدل
عليه ان الرحم اذا كان قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول ثم نوقع فعلق
اشد شوقا الى المني حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع كان الرحم تجذب احليله الى داخل
كما تجذب المحجمة الدم ويشبه ذلك ما في سائر الاعضاء فيقول الدم اذا تكون في الكبد
كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة اعني الصفراء والسوداء والمائية ثم ان كل واحد من تلك
الاربع تتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة
جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان تتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها
ولاستحال ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما اكثريا وهذا قاطع في اثبات
القوة الجاذبة لجملة الاعضاء **الفصل** الثالث في القوة الماسكة ليبين وجودها
اولا في الرحم والمعدة وثانيا في سائر الاعضاء اما المعدة فاعلم ان فعل الماسكة في
المعدة هو ان تحتوي المعدة على الغذاء احتواء تاما مع مماسته من جميع الجوانب حتى لا يكون
بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فان الغذاء وان كان قليلا
وكانت القوة الماسكة قوية ولا قراقر ولا نفخ والثبوت عليه جاذبة ومتى كانت الماسكة
ضعيفة فانها لا تلزم الغذاء فيحدث في البطن قراقر ونفخ وسطوع الاستمراء وعلى هذا
المثال الرحم تحتوي على الزرع والدليل على وجود هذه القوة في المعدة انا نجد عيانا
انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا مثل الاشربة والاحساء الرقيقة ثم شرحنا في ذلك الوقت
بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا حتى
لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء الرطب شيء بوجه من الوجوه وان جعلنا هذا التشريح بعد
نفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الامعاء قابضة على ما فيها من الاثفال ولولا الكيموس
ساول عنها اعظم من سعة البواب فانه يندفع الا ما شاء الرقيق الذي من شانه النزول غير

قد يجذب

مائل والكثيف الذي ليس من شانه النزول فاذا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا
دون شيء واما انضمام الرحم فمن وجهين الاول ان الشابة وسواها اذا اجتذب
اليه المني ينضم انضماما شديدا من جميع الجوانب وينطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف
الميل ولذلك يشقق من الحمول الحامل بما اسفل السرة الى خارج الفرج وكشفت عن الرحم
برفق فانك تجد الرحم كما ذكرناه الثاني ان جرم المني لما كان يقتضي الحركة الى اسفل فلولا ان في
جوهر الرحم قوة تمسكه والا لما وقف وبهذا الطريق ايضا تثبت هذه القوة في سائر الاعضاء
الفصل الرابع في القوة الهاضمة قال الشيخ الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة
وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل
اقول هذا الكلام ينص على ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ولانه جعل الغاذية مخدومة
للقوى الاربع التي احدها الهاضمة فلا بد من تغايرهما فلنتكلم في الفرق بينهما فنقول
ان القوة الهاضمة تبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية فاذا
صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك
كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية ثم النقصان وان ما اخذ الاستعداد ما
للصورة العضوية في الاستعداد ثم لا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي
المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية
وحينئذ يعرض لها حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالسابقة هي تهيئة استعداد
قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة الاولى هي فعل
القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين
هاضمة كل عضو وبين غاذيته ولقائل ان يقول الكلام عليه من وجهين الاول ان القوة
الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل محرك شيئا
الى شيء فهو الموصل اليه فاذن القوة الهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن
الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى للهضم الا التحرك عن
الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة لان محرك شيء الى شيء كان
المتوجه اليه غاية للمحرك والمتحرك بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء ذا طرف

بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفا عند شروعه
في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا
بلا علة موجوده موصله ومحال ان يكون بين العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا
كلامه وهذا يقتضي ان يكون الواصل الى الصوره العضويه واصلا بعلة وان يكون تلك العلة
هي التي ازالته عن المستقر الاول هذا كلامه وهذا يقتضي ان يكون الواصل الى الصورة
العضويه واصلا بعلة وان يكون تلك العلة ولما كان المزيل للدم عن الصوره الدمويه
هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل له الى الصوره العضويه هو تلك القوة فاذن القوة الهاضمة
هي الغاذيه لا غير والوجه الثاني هو ان هاضمة كل عضو لا شك انها تعطيها وتفيدها لتفيد المادة
زياده استعداد لقبول الصوره العضويه ولذلك الاستعداد مراتب في القوة
والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوه الهاضمة اولى من البعض بل يجب
ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت
تلك الصورة عن واهب الصور واذا ثبت هذه الاحوال فقد ثبت التغذية فاذن لا فرق
بين الهاضمة والغاذيه وهذا الذي قلناه قد شهد بصحته كلام جالينوس واكثر المتاخرين
لان جالينوس فلانه لم يذكر من القوى الغاذيه في شيء من كتبه الا هذه الاربع وقال في رابع
الشافي ان للمعدة قوة يجذب بها ما يلائمها ولها قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة
اخرى يدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم من القوى كلها وهي المغيره التي بسببها احتاجت
المعدة الى تلك الثلاث وقال المسيحي في كتاب القوى والافعال والارواح من كتاب المايه
القوى الطبيعية ثلاث غاذيه ومربيه ومولده والغاذيه اربع جاذبه والماسكه
والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعل شبيها بالعضو المغتذي والدافعه هذا ما قيل
في هذا الموضع **الفصل** الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة اعلم ان الغذاء مركب من جوهرين
احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما
اما فعلها في الاول فقد سبق واما فعلها في الثاني فتهيئه لان تدفع عن الاعضاء لانها اذا احالت المادة ان يكون
غليظا او رقيقا اولزجا وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث
التقطيع فان قيل الترقيق كلما كان ارق كان انفذ فاذا اسهل فلا ذا جعلتم التغليظ
احد الامور المسهلة للدفع لان الرقيق قد تشربه جرم العضو لرقته فيتعذر اندفاعه

المتشربه فلا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا يوم يندفع بالكلية **الفصل**
السادس في القوة الدافعة ويدل على ثبوتها امران الاول انك ترى المعدة عند القي
كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك معها عامة الاحشاء وعند التبرز اذا كان
البراز معتقلا او كان في الامعاء فضل لذاغ كان الامعاء تنتزع من موضعها لدفع
ما فيها الى اسفل وترى عامة الاحشاء تتحرك الى اسفل بحركة عضل البطن ومعونة الامعاء
على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع المعا المستقيم عن موضعه لحركة الدافعه نحو دفع ما يومض
في الزحير الثاني ان الدم يرد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما
يلائمه فلو لم يدفع ما بقي ليتبقى المنافذ عنه ولم تنتفع شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة
ولما بطل ذلك ثبت وجود القوة الدافعة **الفصل** السابع في بيان مغايرة
بين القوى واذ قد ثبت ان في الاعضاء قوة جاذبه وماسكه وهاضمة ودافعة فلقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون بين قوة واحده بالذات واربع بالاعتبار فيكون تلك القوة
جاذبه عند ارادة الطعام وماسكه له عند الارادة وميغيره له عند الامساك ودافعة
للفضل المستغنى عنه والحجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد بطل فيما
ذا ان يقولون فيقول الذي يمكن ان يقال فيه انا نرى العضو ضعيفا في احد من الافعال قويا
في الباقي ولو لا التغاير بين القوى والا لاستحال ذلك **الفصل** الثامن في الالات
هذه القوى زعموا ان القوة الجاذبه التهافي الجذب الليف المطاول والماسكه التهافي
في الامساك الليف المورب والدافعة التهافي الدفع الليف المستعرض وهذا الكلام
على الاطلاق لا يصح لوجوه خمسه اما اولا فلانهم قالوا في مواضع من كتبهم الطبيعية والطبية برهانا
على توقف صدور هذه الافعال عن هذه القوى على هذه الليفات واما ثانيا فلان لحم
الكبد فيه قوة جاذبه وماسكه ودافعه ليس فيها ليف اصلا فان قيل الاصناف الثلاثه
من الليف حاصله في الاورده فاذا جذب الوريد الغذاء بالليف المطاول ترشح منه
على جوهر لحم الكبد فنقول ذلك الدم اما ان ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم
جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان مع كونه جاذبا له فالجذب لا يتوقف
على الليف وان كان لا مع جذبه منه لم يكن في العضو قوة جاذبه غاذيه هذا خلف واما ثالثا
فالرطوبة الجليديه مع القطع بانه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه واما

رابعاً فكل واحد من بسائط اللطيف غير مركب من اللطيف والا تسلسلت اللطيفات الى غير
نهاية مع ان فيها بين القوى واما خامساً فاللطيف المستوي ليس فيه لطيف مطاول مع
الجذب واللطيف المطاول ليس فيه لطيف مستوي مع انه يدفع الفضل فيه انه لا
يجوز توقف بين الافعال مطلقاً على بين اللطيفات. بل لو قيل ان هضم المريء والمعدة
يتوقف على اللطيف المطاول ودفعهما يتوقف على اللطيف المستوي كان حقاً لا دفع ومع الخلل
في احد اللطيفين وقع الخلل في ذلك الفعل الفصل التاسع في احتياج فاعلية بين القوى
الى الكيفيات الاربع اعلم ان بيان ذلك مبني على مقدمة وهي ان فاعلية بين القوى بالحركات
اما الجذب والدفع فلا شك انهما لا يتمان الا بالحركة المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغيير جوهر
الغذاء وذلك حركة في الكيف وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع
الاجزاء الرقيقة وذلك الجمع والتفريق لا يحصلان الا بحركة مكانية فاذن الهضم حركة في
الكيف هي معلول حركات مكانية واما الامساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من الحركة
ولكنه لا يحصل الا بتحريك الليف على جهة الاشتمال فاذن لا بد فيه من الحركة فثبت ان افعال
بين القوى لا تتم الا بالحركة واذا ثبت ذلك فنقول ان البرودة جميعه مخدرة فلا يستعين بها
شيء من القوى بالذات بل القوى جميعاً محتاجة في افعالها الى الحرارة ومع ذلك فقد يستعين
بالبرد بالعرض واكثرها استعانة بالبرد الماسكة من حيث انها تحفظ الليف على جهة الاشتمال
الصالح للامساك ثم للدافعة من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريح المعين للدفع الثاني
انها تجمع الليف المؤلف العاصر فاذا قايست بين الكيفيات الاربع وبين هذه القوى وجدت
حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى سائر الكيفيات اما الرطوبة فانها لا تعين
الى سكون بل كانها تضادها واما البرد فقد عرفت انه غير معين بالذات واما الحر فلان الحاجة
اليه عند الحركة وهذه الحركة الماسكة اقل كثيراً من سكونها فثبت ان انتفاع الماسكة
باليبس اكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات واما الجاذبة فلا حاجة بها الا الى الحر واليبس ثم
حاجتها الى الحر اشد لوجهين الاول ان حاجتها الى التحريك لها امس من حاجتها الى
التسكين الثاني ان الحرارة معين على الجذب لان الجذب على وجوه ثلاثة احدها بفعل
القوة الجاذبة كالمغناطيس والثاني باضطرار الخلاء على ما علمت وثالثها بالحرارة واما
الدافعة فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة والجاذبة لانه لا حاجة بها الى التسكين

بل الى الدفع بل لها حاجة الى تحليل بتكثيف يعين على العصر واما الهاضمة فلا حاجة بها
الى اليبوسة اصلاً بل الى الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جداً فتخرج مما قلنا
ان اشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة واما اليبس فاشد
القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة واما الهاضمة فلا حاجة بها الى اليبس
بل الى الرطوبة الفصل العاشر في ان بين القوى في بعض الاعضاء مضاعفة
يشبه ان يكون ما قاله بعض الفضلاء حقاً وهو ان بين القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة
واحدة هي التي تجذب غذاء البدن كله من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك و
التي تغيره الى ما يصلح ان يكون دماً والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة بنفسها
ما يصلح لها خصوصاً وتمسكه هناك وتغيره وتدفع الفضولات منها وكذلك الحال في الكبد
لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر
المعدة وبين القوى التي تجذب الغذاء الى نفسها وتشبهه بنفسها وتمسكه في نفسها
وتدفع عن نفسها توجد في جميع ما في البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد
فيوجد فيهما ذلك مع ارتواء شبيه بسلك يفعل الاعداد للغذاء واما الاربع الاول
فتفعل لاجل الاغتذاء واقول ان كان الامر على ما يقول هذا القائل وجب ان يحكم بذلك
في الفم والمريء والامعاء والعروق المشتركة الماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء
الغذاء الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل
عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة مثل الخبز وقد يقال له
يقال له غذاء اذا لم يصح الى غير الالتصاق والانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزءاً
من المغتذي شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول اعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا
محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهراً وهو جوهر جسماني لان المجردات لا تصلب اجساماً
وليس ذلك جسماً كلياً فان ذلك محال وجوده في الاعيان فاذن كل جسم متخصص متخصص غذاء
والمشهور ان الحيوانات لا تتغذى بالاجسام البسيطة وفيه اشكال من حيث ان
النبات لا شك انه يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فاذا جاز ذلك في
النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوان واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا القانون
الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم واول مراتب الاول عند المضغ فان سطح الفم متصل

ابدع

بالمعدة ويدل على ذلك امران احدهما ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل والجراحات
ما لا تفعله المطبوخة بالماء الثاني ان الممضوغ لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته
ولما كان ادل على النضج وتمام هذا الهضم عندما يرد على المعدة ويصير اما نداءه كما في
جوارح الصيد واما لمخالطة المشروبات كما في اكثر الحيوانات شبيهها بماء الكشك الثخين
ويسمى بالكيلوس المرتبة الثانية ان ينجذب الى الكبد ويطبخ فيها ويتميز الاخلاط
الاربع بعضها عن البعض الثالثة ان ينفذ الدم في العروق الابواب ويتوزع على الاعضاء
ففضل الهضم الاول وهو الذي في المعدة يندفع من المعاء وفضل الهضم الثاني يندفع اكثره
بالبول وما فيه من الطحال والمرارة وفضل الهضمين الباقيين يندفع بالتحلل الذي لا
يحس وما يعرق والرطب الخارج بعضها من منافذ محسوسة كالانف والاذن او غير
محسوسة كالمسام او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او ما ينبت من زوايد
البدن كالشعر والظفر والمني ويحصل الهضم الرابع على ما سيأتي تحقيق القول فيه

الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في القوة الغاذية والنامية قد
ذكرنا ان الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فنقول
فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة فانها لا تحتاج ابدا الشيء فذلك الشيء له صورة ومادة
ولا محل وللفاعل في محلها فعلها غاية تنتهي اليها الصورة هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي
والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بدل المتحلل فكان فعل القوة الغاذية هي التي تفعل
الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكرنا في حدها انها
الزائدة في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ تمام النشو بما يدخل فيه من الغذاء
فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ
مقدارا معدا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس
اما هذه القوة فانها تزيد في الجهات الثلاثة وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز
من الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وساير الاورام وقولنا ليبلغ تمام
النشو احتراز عن السمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على الفرق الحقيقي
بين السمن والنمو وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء
فلا جرم تمددها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كانها تلتصق

بها واعلم ان الغاذية والنامية تتمان بامور ثلاثة الاول تحصيل اجزاء شبيهة بالمغتذي
والنامي في الماهية الثاني الصاقها بها الثالث تشبيهها بها ان كانت الاجزاء المورده
على جوهر الاعضاء الاصلية مساوية لما يتحلل فعل الغاذية وان كانت ازيد فذلك فعل
النامية وعند هذا يظهر شك من يشكل فيقول ان الغاذية فعلها تحصيل الغذاء و
الالصاق والتشبيه والنامية فعلها ايضا هذه الامور الثلاثة فلا فرق بينهما الا ان
الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل واذا كان
كذلك وجب ان يكون النامية بعينها هي الغاذية لان النامي اذا ازداد بجزء زائد
لابد وان يكون مساويا لجزء الاصلي والقوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية ايضا
على مثله فاذا كان الجزء الزائد مثلا الجزء الاصلي وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل
الجزء الاصلي وجب ان يكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة التي ذكرتم هي المنمية
الا انها في ابتداء الامر يكون قوية فتكون وافية بايراد بدل الاصلي والزيادة معا وبعد
ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل فقط وذلك ان القوة التي ذكرتم في سن
الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل
فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذن القوة الواحدة يجوز
ان يكون تختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون القوة
الواحدة تورد في اول الامر ازيد من المتحلل ثم انها في الوسط تورد ما يساوي المتحلل فهذا شك
لابد وان يتفكر فيه واعلم ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية
تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهولاء احتجاجهم انتج من الموجبتين في الشكل الثاني
اخطاوا في المقدمتين جميعا اما قولهم الغاذية تغذو فهو باطل لان الغاذية لا تغتذي بل تغذو
غيرها والبدن واما قولهم النار تغذو فهو باطل لان النار لا تغتذي بل تتولد وتصعد لطبعها
واذا صعدت استولت عليها الهواء البارد فاطفاها فليس هناك نار واحدة متغذية ومن
الناس من يعتقد ان في الاعضاء فرجا خلاء يملأها القوة النامية وهو باطل لان ملأ الفرج لا
يوجب زيادة الاعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ في الشفاء وفي المباحثات ان القوة
النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وبهذا القول في الاختلاف
على ما حكيناه عن الشفاء عن الشيخ في باب الالم واللذة في الفصل الذي بينا ان تفرق الاتصال غير مولم

فذلك

بالذات الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية الابدان مخلوق من الدم والمني فلا محالة
يكون في اول الامر رطبة ثم انها لا تزال تجف يسيرا يسيرا وعرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد
الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في المسام المستمدة وتلك المسام لا يمكن امتدادها
الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا يدوم النمو من
اول التكون الى الوقت الذي يصلب الاعضاء فيه فيقف النامية واعلم انا اذا حكمنا النامية
غير الغاذية بعينه وقوف النمو لا بد وان يبطل القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية هي الغاذية
بعينه فوقوف النمو لا يبطل القوة التي كانت نامية وان يبطل عنها وصف كونها نامية الفصل
الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت ذكروا في ذلك وجوها احدها ان
القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية واعلم ان النفوس الفلكية عندهم
قوى جسمانية مع انها غير متناهية الفعل ثم انهم يعتذرون عنه بان قالوا النفس وان كانت
قوة جسمانية الا انه لا يسيح عليها من نور العقل الذي يكون قوم على الافعال الغير المتناهية
تحركت اليه بلمدده بهجتها وحال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان يكون القوة البدنية وان كانت
جسمانية الا انه لا يسيح عليها من انوار العقل الفعال يقوى على بقاء غير متناه فاجاب عنه بان ذلك
محال لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة اولا تظهر لنا من بين الكلام ان الشيخ ما كان
مقولا في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوى الجسمانية وانه ما كان يعول الا على
كون البدن مركبا من العناصر المتضادة فليتحقق هذا الوجه فنقول زعم في القانون ان الرطوبة
الغريزية يعدم من الوقت ما حدث الانتقاص المادي الى الاضمحلال بالكلية ومتى انحلت
الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فيحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان
تأخذ في الانتقاص لوجوه ثلثة احدها انتشاق الهواء المحيط مادتها التي هي الرطوبة و
ثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية
فان قيل لم لا يجوز ان يكون القوة الغاذية تورد البدل بدل ما يتحلل من الرطوبات فنقول
يجب ان القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت في سن الشباب الا ان التحلل وقت الكهولة
اكثر من التحلل وقت الشباب ولو كان كذلك لم يكن ما يورده وقت الكهولة مساويا لما يتحلل عنه
بل اقل منه فلا يدوم ينتهي الى الانتقاص فان عاد السائل وقال ان مقدار التحلل كان في زمان
الشباب مساويا لمقدار الوارد فلو ازداد في وقت الكهولة لكان ذلك لان المحلل صار اقوى فيصاد التحلل

تورده م

اكثر

اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا
الامور الثلاثة وقد يكون وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة واذا لم يزدد
المحلل استحال ان يزداد التحلل والقسم الثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تفتر ضعيفة الا لنقصان
الحرارة ولا معنى للحرارة الا لنقصان الرطوبة فلو جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية
لزم الدور فنقول لم لا يجوز ان المحلل في زمان الكهولة صار اقوى لانه وان كان المحلل في وقت الكهولة
هو الاقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة
اطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب وقد عرفت في الابواب السالفة ان الضعيف قد يكون
اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة منه فكيف اذا اشتد ويا كان احدهما اطول مدة من
الاخر واذا كان كذلك فيصل المجففات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تأثيرها
في الكهولة ادوم من تأثيرها في الشباب وكان الجفاف الحاصل منها في الكهولة اكثر من الجفاف الحاصل
منها في الشباب واما ايراد الغاذية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون الوارد في سن الكهولة
اقل من المتحلل وذلك يؤدي الى البطلان فالحاصل انه كلما كان السن اكثر كان تأثير المجففات
الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر فكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اقل واستمرار
ذلك مما يؤدي الى الانقطاع وهو الموت ومن الاسباب الضرورية للموت ما ثبت ان كل
كائن فاسد واما السبب الغائي فامران احدهما ان تتخلص النفس السعداء من ابدانهم الى السعادة
العظمى فان هذا هو المقصود من الخلقة فان لم يكن فلم لا احتار الثاني ان يوجد القوم الاخر فانا
لان المادة لا تصل اليهم الا اذا فارقت الابدان وليسوا هم بالخلود في العدم اولى منا بالخلود
في الوجود بل العدل ان يكون لكل واحد حظ من هذا الوجود الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام
في القوة المصورة لقائل ان يقول انه لا يجوز ان يكون خلق الاعضاء وشكلها وتخطيطها وتجويفها
وملاستها صادرة عن القوة المصورة التي يذكرونها لان المني جسم متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة
الموجودة فيه يكون سارية في جميع اجزائه والقوة الفاعلة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا
فيجب ان يكون الشكل الذي تفعله المصورة هو الكرة فاذن اشكال اعضاء الحيوان يستحيل صدورها
عن المصورة فان قيل المني يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم جزء لحمي ومن العظم جزء عظمي
والدليل عليه عموم اللذة ومشاكلة كل عضو من المولود لعضو ناقص من والديه او لعضو ذي زيادة
او شامة وايضا المشاكلة الكلية واذا كان كذلك صح ان يكون سبب المشابهة بحالها بالنسبة الى

المذكورة وهي الى الدافع والى الخارج
والحركات البدنية والنفسانية وهي الاسباب
الثلاثة م

الفعام

الى البدن حتى ان كان البدن كله ترسل المني كانت المشابهة عامة والا فالشبه يكون بحسب عضو
واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذي سبق من اجزاء اللحم يكون لحما و
النازل من العظم يكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجهين الاول ان
ارسطاطاليس زعم ان هذه الادلة غير مقنعة في كون المني نازلا من الاعضاء كلها وبين ذلك
بامور عشرة الاول سوال المشابهة قد يقع في الخلقة وليس يخرج منها شيء الثاني ان المولود قد يشبه
جدا بعيدا وليس يبقى لونه وحكي ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت
سوداء الثالث الزرع ليس ترسل الاعضاء المذكورة الالية من حيث هي الية مع فيها شكلها الرابع
لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا صغيرا لانه يكون فيه من كل عضو جزء وتلك الاعضاء
ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني انسان صغير وان لم يكن مرتبة فالذي رتبها الخامس
ان المراة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم حينئذ انسانان السادس ما المانع ان تولد
المراة اذا انزلت وحدها اذا كان في منيها من الاعضاء مفصلة السابع الانسان قد يولد له ذكران
ثم يتغير فيصير يولد له الاناث وذلك بسبب ليس الا المزاج وتغيره ليس لان العضو تارة يخرج منه
وفيه عضو الذكورة وتارة يخرج وفيه عضو الاناث واذا جاز ذلك في الذكورة والانوثة
جاز ان يكون في سائر الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نزول الجزء الثامن كثير من الحيوان
يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك لما قالوه التاسع هو ان سفاد الانسان سفادا واحدا فيتولد
منه حيوانات اكثر من واحد وربما كان ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم يتم بعد قد يكون
فيه ثمر فان كان الغصن فقط وجب ان يوجد المشابهة بين الغصنين وان لا تحصل الثمرة الا ان
يقولوا الغصن يكون فيه اجزاء من الثمرة ويحمل الشجرة في اصلها مخلوط كل جزء بكل جزء فان كان هكذا
فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك فليس يصح حينئذ ان ينزل المني من كل جزء بل من جزء
واحد فان في الجزء الواحد كل الاجزاء قال والاذكر دامن لهذه الحجج فلذلك اللذة انما يكون لسيلان
المني في اوعية المني واجزائه الى غدغدة وما يقرب منها من لذع واراه المني [illegible] بالمني
القوة حتى اذا انبثت قوته كانه يكون ثم ينوي [illegible] في جميع الاعضاء [illegible] ثم
انه قال فثبت ان المني جوهر متشابه الاجزاء لاشك فيه هذا ما نقله الشيخ عنه في الشفاء
والاشبه ان يكون المني مختلف الاجزاء بحجة اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المني لا شك انه فضل
الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم في العروق وصيرورته مستعدا الاستعداد التام لان يصير

الغصن من ع

من جوهر الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عند استفراغ الجماع ازيد من الضعف
الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء
الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء لكل واحد منها قرب الاستعداد من ان يصير عضوا
مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج واذا ثبت ذلك فنقول
ان الاشكال الاول لا يندفع بتسليمنا كون المني مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان
يكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة
بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرة حتى يكون المتولد من المني كرات منضوم بعضها الى بعض
وايضا فتلك الاجزاء في المني اما ان يكون مركبة على حسب تركيب الاعضاء وترتيبها واما ان لا
يكون والاول باطل لان المني رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع والثاني يقتضي ان لا تركب
الاعضاء على الوجه المخصوص دائما او في الاكثر والثاني باطل فالمقدم مثله فثبت ان اشكال
الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوضاعها لا يجوز ان يكون منسوبة الى القوة المصورة العديمة
الشعور [illegible] لكنها السبب للفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون شيئا عديم العلم والادراك
واما ان يكون ذا علم والاول باطل لما قلنا وايضا شهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الوصف
المحكم والترتيب العجيب الذي عجزت العقول عن الوصول الى غاياته مما يستحيل صدوره من
شيء عديم العلم والادراك فاذن الفاعل لهذه الابدان عالم وهو اما ان يكون هو النفس الانسانية او قوة
من قواها او شيء خارج منها والقسمان الاولان ظاهرا الفساد اما اولا فلان النفس الانسانية وقواها
لا تحدث الا بعد تكون البدن واما ثانيا فلان الانسان عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها
ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء
تكوننا بهذه الامور واذا لم نكن عالمين بذلك استحال ان يتاتى منا فعلها واما ثالثا فلانا الان
عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير شيء من صفات ابداننا فكيف في ابتداء الامر عند غاية
الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا البدن هذا ما لا يخطر ببال عاقل فثبت ان خالق
الابدان ومشكلها مدبر حكيم وفاطر عليم فتبارك الله احسن الخالقين وان بهمنيار مع قصور
بضاعته في العلم حاول الخروج من مثل هذا المضيق وذلك ايضا من بلادته المفرطة حيث حاول
[illegible] لا يمكن ان يقال ان المادة تستعد لامر واحد وهو النفس ولكن النفس لها آلات ولوازم وقوى
متى الفت تحته نوع من الاتحاد فيصح ان يكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة متحدة على ضرب من

الوحدة وهو كيفية المزاج فيقال له اذا كان يكون استعداده لقبول النفس الانسانية لا
يتوقف على صيرورتها مذكرا او انثى او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب
الدور لانه لا يصير مذكرا او انثى الا بعد تعلق النفس ولا يتعلق النفس الا بعد صيرورته مذكرا او انثى
وقوله وجب ان يكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى المنع الذي اشار به الاتواه(?) وقد
بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال حال ثم كل قوة يجب ان يكون قد ركبت فيها هيئات هي لوازم
لتلك القوى بها تصير فعالة فيجب ان الهيئات تقتضي عضوا دون عضو الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف
تركيبات القوى حصلت اوضاع بين الاعضاء فيقال له ان مثل هذه الكلمات الركيكة لا يدفع عن ذلك
الاشكال لانك جعلت هيئات للقوى اسبابا لتكون الاعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى
فاعلة لهذه الاعضاء يبطل ان يكون هيئاتها فاعلة بل بطريق الاولى حال وهذا كان الهيئات التي
وجدت في الاول والعقول الفعالة اعني المعقولات وصدرنا بعده وكما انه يفيض في العقول تلك
الصور على سبيل اللوازم من دون تركيب في المادة فلذلك يفيض في القوة الغاذية مثلا شكل
الانسان لتركيب المادة لوجود تلك القوى في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغاذية يفيض عنها
شكل الانسان فذلك جهل لان القوة الغاذية احتجوا على انه ليس لها شعور وادراك وبعض
ذهب ان الامر كذلك لكنها مع الشعور لا يكون اقوى من جوهر النفس وقد بينا ان النفس لا يمكن ان يكون
فاعلا للبدن فكيف الغاذية واما قياس ذلك على العقول المفارقة فذلك ايضا جهل لان العقول
المفارقة لا تفعل افعالا مختلفة ولذلك كانت الاشكال الفلكية هي الكرة واما هذا فان افعال الغاذية
والمصورة مختلفة فيما بل فاني يصح هذا القياس واعلم ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات
في هذا الكتاب لكن الطباع العامية ربما تظن ان تحتها طائلا وانه لكثرة تعجبي ممن يدعي علما مثل
هذه الكلمات او يظن قلبه المحب الى الكلمات بل الانحف عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها
ويلتفتون اليها واقول ان افضل المتقدمين من العلماء اتفقوا على خالق الابدان الحيوانية
مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس او الى كتاب ارسطو او
افلاطون في النواميس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدة فقلدهم او ترك العقل
او انحى من تقليدهم وان كنت من الطالبين للعلم فلا اراك شبهة تمنعك الحق باليقين في هذا الباب

ان م

ان ا

الفصل السابع عشر في كيفية تولد الحس من المنيين اعلم انه لا يجري في كلام ارسطاطاليس
ان المراة ليس لها مني وجالينوس ذاكر من التشنيع على ذلك فليس جعفه اكمل في ذلك فنقول ان

مني الذكر من الرطوبات التي يكون في البدن لكنها متميزة عن غيرها بصفات اربع الاولى انها يتفصل عنه
اللذة عند انفصالها على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة الثالثة كونه منفعلا الرابع كونه
عديم قوة عاقدة وقال جالينوس ان المراة بل لها رطوبة موصوفة ببعض الصفات الاربع فنقول اما الصفة الاولى
فهي حاصلة لوجهين احدهما ان جالينوس حكى عن نفسه انه وجد وعاء المني في الاناث مملوا رطوبة منيا
لزجة الثاني انه لولا ذلك لكان حلق الخصيتين واوعية المني عبثا في حقهن واما الصفة الثانية
فهي ايضا موجودة لوجهين الاول ان جالينوس حكى ان كان يعرف النساء يشبه باضعاف الرحم لطول
عزوبتها ثم استفرغت منها كثيرا او وجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصحت والثاني قد يحصل
فرس منيا ويصيب تلك اللذة سيلان تلك المادة اي ره اللزجة على عضو بفعل فيه كالدغدغة اللطيف
وسو نعومه ويدسم كالسلاق فيكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى
الطبيعي محصلة غير محسوطة وهذا كلذة الحكة والدغدغة واللذة التي تعرض من سيلان دهن فاتر
على سطح قرح الا ان التي للجماع اشد واقوى لشدة الاسباب التي علوا المنفعل والمعرعليهما واما
الصفة الثالثة وهي الاندفاق فهي موجودة للرطوبة التي للنسوان لان النوم ليست اللذة
الا لكان خلاف الدفق ويساو سيلان الشيء بقليل ادوم للذة بل النوم عن ازراق(?) المني الى فم الرحم
ليكون سببا لوجود حيوان مثله ولما لم يكن للمراة دفق لم يكن ذلك الا نزالا بل الا ومعاذ ان يسمى ذلك
احتلاما واما الصفة الرابعة وهي ان يكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة التي للمراة لانها
لو كانت موجودة لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية وجب ان تظهر فعلها لكن لما يظهر حملا البتة
وجب ان لا يكون فيه قوة فاعلة بيان الشرطية انه لا مانع للقوة الفاعلة الامر التحريك من اقوى في
انواه(?) من حيث انها في جاذ الاقت بين القوة المنفعلة ولم تظهر منها الفعل لم يكن مبدا للتاثير
فلا يكون القوة موجودة وبيان المقدمة الثانية ان مني المراة اذا سال الى وجهها رحمها عند حاع فضت المراة
عند شهوتها ولم تنفض الرجل وحصل المني في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة
ملاقية للمنعقدة وكان يجب ان تظهر الفعل ويحصل الولد ظهورا قويا ان كانت القوة قوية وضعيفا
ان كانت القوة ضعيفة ولما لم تظهر هذا الفعل علمنا انه ليس فيه قوة عاقدة فان قيل لم لا يجوز ان
يقال في مني المراة قوة اذا انضم اليها ماء الرجل قوى المجموع على العقد فنقول المني الذي للمراة
وحده لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم يكن قوة على هذا الفعل والقوة التي في مني الرجل تنفرد وحدها تستقل
بالتاثير سواء كان بواسطة ماء المراة او لا بواسطة على التقديرين تستقل في الرجل بالتاثير دون ماء المراة

العاقدة

غير موثر اصلا وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل فيه ثبت ان الوصفين الاولين مشتركان بين ماء الرجل
والمراة والاخيران غير مشتركين فان وضع اسم المني للرطوبة الموصوفة بالوصفين الاولين
فقط كان للمراة مني وان وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الاربع لم يكن للمراة مني واحتج
جالينوس على وجود المني للمراة بامور اولها وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديهم كما
والدين يشبهون والديهم فلهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم
بوالديهم لكن ليس ذلك هو المشبه هو الكل لانه غير حاصل للاب وليس هناك شيء اقوى ان المني
فالمني حاصل للمراة فالقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه وثانيها ان العصب والعظام
والعروق مخلوقة من المني اما اولا فلانها بيض صلبة فيكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة
لان يجوف ويمتد بتمديد الشرايين والعروق واما ثانيا فلانها لو كانت مكونة من الدم لكان
حال الاعصاب والعروق والعظام كحال اللحم ولكان المقطوع منها يعود كما ان اللحم اذا انتقص
نبت مرة اخرى ولما لم يثبت شيء من الاعضاء مرة اخرى علمنا ان ذلك لان تولدها من المني وقد
عدم المني واما ثالثا فلان ارسطاطاليس قال الشريانات والعروق التي هي اوعية المني افلاق
حتى كانها للدم في الاستدارات التي فيها او عند المني ولو كان في سائر الاعضاء تلك الاستدارات
والالتفافات لكان يتولد فيها المني واذا كانت الشريانات مولدة للمني دون العصب والفاعل
هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب ان يكون الشريانات والعروق متكونة من المني اذ الشيء انما يكون
من الشيء الذي يشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان بعض الاعضاء متكونة من المني لكن مني
الذكر لا يفي بذلك فلا بد وان يكون للانثى مني والجواب عن الاول لو كان سبب المشابهة ما ذكروه
لكانت مشابهة كل واحد من الابوين او مشابهتهما على التركيب ابدا حاصلا ولما لم يكن كذلك
علمنا ان السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن اعطاء صورة مثل صورة
المشابه به والفاعل لذلك الصورة هو القوة العاقدة التي في مني الاب والقابل هو الرطوبة
اللزجة التي للمراة التي فيها القوة المنعقدة ثم ان القوة العاقدة الموجودة في مني الاب اذا
اقتضت الصورة المشابهة لصورة الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة
من الاب وان لم يكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الام بقي حصول
تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا الذي يقبله المادة وان لم يكن المادة
قابلة لصورة الام ولا لصورة الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة وظهر انه لا يلزم من

حصول

حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلا من جهتيهما
واما الجواب الذي يتعلق بمذهبنا فقد عرفت والجواب عما ذكروه ثانيا قولهم لا بد من مادة بيضاء لزجة
قلنا مسلم لكن لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمراة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في انه
هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قلتموه وهو الجواب عن الوجه الثاني فانا نسلم ان للمراة
تلك المادة البيضاء اللزجة انما النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج اليه الشيء
كان كافيا في حصول ذلك الشيء واما قولهم ثالثا ان الشريان مولد المني فيجب ان يكون متولدا من المني
فنقول هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنهما ثم نقلب الكلام عليهم
ونقول العظام والعروق متغذية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم واعلم ان الخوض في هذه
المسئلة طويل جدا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه **الفصل** الثالث عشر في ان
مني الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزءا من الجنين او ليس كذلك حتى لا يصير جزءا منه فجالينوس
ان مذهب ارسطاطاليس انه لا يصير مني الذكر جزءا من جرم الجنين ثم احتج على ابطاله بوجوه
الاول ان الرحم مشتاق الى المني بالطبع والمشتاق بالطبع الى الشيء لا يضيعه فالرحم لا يضيع المني
واستشهد في اثبات الصغرى بما ذكره ابقراط من امراة لم تحب ان تحبل وعزمت على ازلاق المني
فاصاحت الى طفرة شديدة الى خلف حتى ازلقته وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المني
واما الكبرى فظاهرة ثم اكد ذلك بان قال العجب ان دم الطمث مع ان الرحم مدفوع بالطبع فانه
يحفظ ويبقى عند الحاجة فالمني الذي يشتاقه بالطبع كيف يضيعه وتفسده الثاني ان الارحام خلق
داخلها خشنا لئلا تنزلق عنه المني اجاب الحكماء عن الاول ان من الجائز ان يشتاق الشيء الى
الشيء لحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان يزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب
الماء الكثير عند الحاجة اليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك وكذلك الاعضاء
تجذب الادوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب كذا ههنا من
الجائز ان يكون الحاجة الى مني الرجل ليوثر في الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية
ثم بعد ذلك يستغني الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا اذا سلمنا بقاء المني على تلك الكيفية المطلوبة
للرحم مع انه يحتمل ان لا يبقى تلك الكيفية بل يتبدل بكيفية اخرى منافرة لاجلها يتبدل الجذب بالدفع
واما خشونة باطن الرحم فلا بد منها ليتعلق بالمني ولا نزاع فيه ولكن النزاع في ان ذلك المني
هل يبقى مخالطا للمني ام لا ثم احتج الحكماء على اثبات ان مني الذكر لا يخالط الجنين لا شاهد من ان

البسيط الذي يكون من الريح اذا اوقد عليه سقاه الذهب عاد سوقانه ما هو فيه سوح واعلم ان ميل
الشيخ الى ان مني الذكر يصير جزءا من الجنين ولم يصحح ذلك بحجة قطعية بل مال الى علي سبيل الاولى والاولى
ثم تارة يقول ان مني الذكر يصير مبدا للروح الحيواني للقوى وتارة يقول انه يكون جزءا من العضو
لكون الانثى لست جزءا من الجنين وهو الذي اشاره في القانون **الفصل** التاسع عشر في
ان اول عضو يتكون هو القلب ان المشرحين زعموا ان الشرح دليلهم على ان القلب اول عضو
يتكون ولا برهان في امثال هذه المطالب الا الشرح وقول بقراط ان اول عضو يتكون هو
الدماغ او قول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد لا يقدح فيما قلنا لانهما اذا ذهبا الى
ما ذهبا اليه بقياس فاسد لا يمارس التشريح فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة
الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولي لهذا الامر
وهو الكبد هو المقدم في التكوين وذلك باطل فان تكون الاعضاء مقدم على اغتذائها وذلك
التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية المحفوظة وهو القلب اولى بالتقدم ومما يحقق ان
القلب متقدم في التكوين انه لا شك ان في المني زبدا كثيرة فانه يتخذ الحدوث بذلك الكثرة ريحا
فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه ولذلك اذا ضرب به العدل البرد الذي هو اولى بالتجمد والتكثيف
من قول صورته وساحته ولصغر رحما والمني زبدي الجوهر ولذلك يخثر الزبد في زبده لا به حملته
مبدا للشهوة وتولد المني واذا عرفت ذلك وجب ان يكون اول ما يتكون هو الروح لان اول
ما يتكون يجب ان يكون هو الذي يكونه اسهل والحاجة اليه امس ويكون الروح اسهل من تكون العضو
فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المني المنعقدة الى الاجرام روحا اسهل من صيرورتها
عضوا والحاجة الى تكون الروح لاشتغال القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو
ثم لا يخلو اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص او لا يكون ومحال ان يكون الطبيعة تهمل امر هذا الروح
حتى يتحرك كيف اتفق ويتفرق كيف اتفق واتفاقية الازواج من المني بحيث ما ليس بينها وبين
غيرها واجب على الفهم بحسب ما ذكرنا فان يكون اول شي متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع في موضع
واحد ويحفظ بما هو الكثيف الاجزاء من المني حتى يمتنع تلك الارواح عن التحلل ثم ليس بعض
الجوانب بان يكون محصى لتلك الارواح اولى من الجانب الاخر فلا بد وان يكون محصيها هو الوسط
وان يكون سائر الاجزاء محيطة بها كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لما ذهب
به علي الرازي فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذي اذا استحكم فراجه كان قلبا فظاهر ان اول الاعضاء

التكون

المتكونة هو القلب **الفصل** العشرون في ما ولد يتعلق النفس الناطقة بالبدن زعم الشيخ
ان مني المراة يصير ذا نفس بسبب قوة الذكر فانه كان الروح يشبه سوله من نطفة الذكر والبدن من
نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحرك النفس في ابتدائها تكميل الاعضاء ويكون من النفس في
غاذية اولا مثل النبات ثم ذلك ثم اذا استوت فيها القوة الغاذية احدث للنفس الحسية يكون فيها قوة
حصول النفس الحسية وان كانت حسية في ذوات النطق والنطقية واصل لان الاعضاء الحسية تتم معا
النطقية وكذلك الغاذية والاعضاء وبالعضاء في اعضاء الحيوان لا يتممها الحس ويتممها الاغتذاء
فلا يبعد ان يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والانوثى يحدث من بعد ويجوز
ان يكون الغاذية التي جاءت من الاب ينتهي الى ان يستعمل المزاج استحالها ثم يتصل به الغاذية التي
كان المستفاد من الاب لا يبلغ من قوته ان يتم التدبير الى اقوه بل يبلغ بتدبيرها مدة ثم يحتاج الى قوى
كان الذي يا خذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فلنستمر من نوع الغاذية التي كانت في الاب
والتي يكون في الولد ولكن لم يخرج التشبه عن ان يتحلل علا مناسبة لتلك العلل وكيف ما كان فاذا صار
القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بهما النفس الناطقة وبعض منها الحيا ما النطقة
فكون غيرها دية ولكنها لا تكون عاملة مثل يكون كما في السكران والمصروع وانما يستكمل امورا في خارج
بدنها قال الشيخ واعلم ان العاقل لا يطمع في هذه الفصول ان يصل الى القطع اليقيني بل المعتقد
الاقنع لمن يطالب ان امكن فلذلك نشأ بالمنافي يحكم مقدما بها **الفصل** الحادي والعشرون
في اختلاف بين القوى لتعلم ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغاذية العضو الاخر والا
لما اختلفت افعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والحق ان الاربع بل ان متحدة في الجنس واما
الموجود منها في كل شخص فهي متحدة بالعدد **الفصل** الثاني والعشرون في القوة الحيوانية ان
الشيخ لم يتعرض في شي من كتبه الحكمية لهذه القوة ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء متفقون
على القول بها فالمراد من القوة الحيوانية القوى التي تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة
واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من الغاذية المشتاقة الى الانفكاك
انما بقيت محفوظة لقاسر وذلك القاسر ليس الا بقيع ذلك الامتزاج لان ما سبق الى امتزاج لا
يكون علة زواله لبقائه فاذن ذلك القاسر علة قوة متقدمة على ذلك الامتزاج وحافظة
له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة اما ان يكون هي قوة الحس والحركة او
القوى النباتية مثل قوة التغذية وغيرها او قوة وراء هذين القسمين والاول باطل

لان العضو المفلوج ليس له قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين احدهما ان قوة التغذية
قد تبطل مع بقاء تلك القوة الثاني ان هذه القوة معنى لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو
كانت هذه القوة هي الغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون للنبات استعداد لقبول
الحس والحركة والتالي باطل والمقدم مثله فاذن هذه القوة جنس ثالث مغاير للقوى
النفسانية والنباتية وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العضو المفلوج قد حدث فيه قوة
الحس والحركة الارادية واما فعل الحس والحركة الارادية فانما لم يوجد لمانع منع الفاعل من
الفعل وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون مادة الفالج مانعة عن ظهور افعال قوى الحس والحركة عنها ولا
يكون مبطلا لذات القوة وهي هذه المطالبة متوجهة عليهم في قولهم ان هذه القوة مغايرة لقوة
الفعل التغذية لان العضو المفلوج قد تبطل عنه التغذي وان كان بعد حيا لانا نقول لم لا
يجوز ان يقال قوة التغذية باقية ولكن المانع منع من ظهور فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في
النبات وهي غير مستعدة لقبول الحس والحركة فنقول الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية
التي في الحيوان فلم لا يجوز ان يكون احدى الغاذيتين تستعد لهذا الحكم وان لم تكن الغاذية الاخرى
مستعدة لهذا الحكم وهذا الكلام مع تسليم ان القوى الحساسة جسمانية واما الحق فهو ما ذكرناه من الادراكات
كلها بالنفس فهذه المباحثة تكون ساقطة عنا ولكن هذا اخر كلامنا في القوى الفائضة من النفس
التي تفعل افعالها بغير شعور وبالله التوفيق **الباب الثالث في الادراكات
الظاهرة وفيه فصول الفصل الاول في اللمس وفيه مطالب
الاول** ان الحيوان الارضي مركب من العناصر الاربعة وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة
بعضها على البعض فلا بد وان يكون له قوة بها يدرك ان الهواء المحيط محرق او مجمد
ليحترز عنه اما الذوق فانه وان دل على المطعومات التي يستبقي الحياة لكنه طالب
للمطعوم واللمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من جلب المنفعة لتحصيل
الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر ان اللمس اقدم الحواس والحيوان يكون
كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة ليكون للاعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه
ويشبه ان يكون لكل حيوان حركة ارادية اما حركة انتقال من مكان الى مكان واما حركة انقباض
وانبساط كما للاسفنجات والاصداف في غلفها فانها تتحرك حركات انبساط وانقباض
ولو لم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف ان لها حس اللمس الثاني ذكروا ان قوى اللمس اربع

فانها حو

الحاكم

الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة
بين الاملس والخشن وزاد بعضهم والحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على ان القوة
الواحدة لا يصدر عنها افعال مختلفة قالوا لكن هذه القوى لانتشارها في البدن ظننت قوة
واحدة ولا استحالة ان يكون الالة الواحدة الة للقوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة الابصار
وقوة لامسة الثالث قالوا من خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة
خلوها عن الكيفية التي تؤديها حتى يحصل عند انفعالها صحة الاحساس به فالمدرك للحرارة والبرودة
مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما وليس ذلك لاجل انه لا خلو منهما لانه مركب من العناصر
الاربعة فاذن لاجل ان يكون الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه
فالاقرب الى الاعتدال اشد احساسا ولما لم تكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة الكيفيات
لم يكن لها قوة اللمس فليس لها حيوة اصلا وزعم زاعمون انا انما نتوقف في كون البهائم
مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها لما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل
ذلك في العناصر البسيطة فان الارض تهرب عن العلو الى السفل على طريقة واحدة
والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة واذا حاولت النار الصعود فاذا
عارضها في صوب حركتها معارض رجعت الى اسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل
على شعورها بما يلائمها وما ينافرها هذا ما قيل وبالجملة فاثبات الشعور والادراك للجمادات
مما لا يميل النفس اليه الرابع القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربع فكذلك
تشعر بتفرق الاتصال كما يحصل من الضرب ويعود الانفصال مثل ما يحصل من لذة الجماع
فان سيلان الرطوبة اللزجة الحارة على العضو الشبيه بالجسم القرحي كانه مشوقة بعيده
اتصالا والنوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة وتحقيق الكلام فيهما
قد سبق **الفصل** الثاني في الذوق وفيه مباحث البحث الاول الذوق تالي
اللمس وكانه عبارة عن الشعور بما يلائم البدن ليطلبه واللمس شعور خاص بما ينافيه
ليجتنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط عديم
الطعم وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللعاب لتقبل الطعوم ثم ان كانت الرطوبة عديمة
الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة البحث الثاني ان
هذه الرطوبة اما ان تتوسط على سبيل انه يخالطها اجزاء ذي طعم حتى الطعام ينتشر فيها ثم تغوص

في اللسان حتى يخالطه فيحسه واما ان يتكيف بنفس تلك الرطوبة بكيفية الطعوم من غير
مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك الرطوبة الا في تسهيل وصول المحسوس الحامل
للطعوم الى الحس ويكون الحس بملاقاة المحسوس من غير واسطة وان كان الثاني فيكون
المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس بلا واسطة وعلى كل حال لا يتخلل بين الحس
والمحسوس واسطة حتى انه لو كان المحسوس الخارج متمكنا من الوصول الى الحس من دون
هذه الواسطة كان الذوق حاصلا لا كالحال في الابصار فانه لا بد من متوسط والحق
ان كلا الوجهين محتمل فان قيل فما بال العفوصة تبدأ وهي تورث السدد فنقول انها اولا
تخالط بتوسط هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر اثرها من التكثيف بعد المخالطة البحث
الثالث ان قوة الذوق واحدة واعترض بعضهم على الحكماء القائلين بالقوى فقال انهم
جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق قوى
متعددة لتعدد المذوقات فنقول لهم ان يجيبوا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع
واحد من المتضادات قوة واحدة ليتم الشعور والتمييز وان كثرت الالوان فما بينها مضادة
واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة
نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة **الفصل** الثالث
في الشم وفيه ابحاث البحث الاول ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في
التشمم الا انه اضعفها في تفاريق الروائح في ضبابه فان رسوم الروائح في نفس الحيوان الانسان
ضعيفة ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احداهما من جهة الموافقة و
المخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والاخرى من قبل الطعوم فيقال رائحة حلوة
وحامضة وشبه ان يكون حال ادراك الناس للروائح كحال ادراكات الحيوانات
الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوانات
الصلبة العين فقوتها على ادراك الرائحة قوية جدا حتى لا تحتاج الى التنشق ونقول
انه مما لا نشك فيه ان واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء البحث الثاني زعم
بعضهم ان الرائحة انما تتأدى بان يتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتتبخر وتخالط المتوسط
واحتج عليه بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب التحلل والتبخر
ولما كان البرد يخفيها ومعلوم ان التبخر يذكي الروائح والعقاقير السخافة تدل من كثرة

الشم فدل ذلك على تحلل اجزائها وزعم آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية
من غير ان يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التي تملأ الافق
انما تكون بسبب تحلل شيء وجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص حجمه ويقل حجمه وايضا فلانا
نبخر الكافور فيتبخر اماتي على جوهره كلها فيكون هو رائحة منتشرة انتشارا لا حد له ويمكن ان ينتشر
تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالفعل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في
اضعاف حتى يتشمم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون مجموع تلك البقاع مثل تلك
الرائحة التي حصلت بالتبخر فاذا كان كذلك في كل واحد من البقاع الصغيرة فيجب ان
يكون مجموع الاجزاء التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي يزيد على التبخر المذكور اضعافا
مضاعفة للشيء الكل الذي يكون بالتبخر او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد
عليه في ذلك قريبا من ذلك او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فيبين ان للاستحالة
مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح ومنهم من زعم ان ادراك الشم
يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه **الفصل** الرابع في السمع السمع هو
ادراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية ما يتأدى العالم فلنذكر ههنا ما
يتعلق بالسمع امورا الاول ان السماع لا يحصل الا عند تأدي هذا الهواء المنضغط بين
القارع والمقروع وهو ظاهر لان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وايضا
فلانا اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او عسر وا
ثالثها ان من رأى انسانا يقرع بمطرقة على سندان فان كان قريبا من القارع سمع الصوت
مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل سموعه بعد زمان يتفاوت طوله بعد المسافة ورابعها ان من
وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر و
تكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء
فيه وامتناع ان يتأدى الى اذن الغير وخامسها انه عند اشتداد هبوب الرياح فربما لا يسمع
القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح
من سمع الى سمع فان قيل لو ان انسانا تكلم من وراء جدار حديدي وجب ان لا يسمع الذي
من الجانب الآخر من الجدار من ذلك الكلام لانه ليس في ذلك الجدار شيء من المنافذ
ولو كانت كانت قليلة فوجب ان تتشوش تلك الامواج ولا سيما اشكال تلك الحروف

كما وضحت عن حلق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج
فان نادى ذلك بالكلية الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك
الا ذلك التموج الواحد وان لم يتأد اليه بالكلية بل تأدى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان
لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه مقول اما الاول فلان الذي لا منفذ فيه فانه يمنع من السماع
لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذا لم توجد المنافذ اصلا ان لا
يوجد السمع حول تلك العادة تكسر اشكال تموجات الحروف مقول قد عرفت ان الحروف انما
تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الذي على الحروف ليس مخصوصا
بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل في كل واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشعور
بما يفعله من الصوت وهذا هو الجواب عن السوال الثاني البحث الثاني ان المسموع هو الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج
عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير يدل عليه انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع
ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى منها اثر في التموج عند بلوغه الى التجويف
فلولا انا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لا من حيث انها
دخلت بحركتها تجويف الصماخ عند ادراكها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما
ان اليد يدرك ملموسها ما يلقاه ولا تشعر به من جهة اللمس الا من حيث تلمسه ولا
يفرق بين وروده من ابعد بعد او اقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث
ابتداء اولا في المسافة بل من حيث انتهى وهنالك لا يبقى الفرق بين ان يكون
قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد
منها حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فان قيل انما ندرك الجهة
لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث
من القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف مقول اما الاول فباطل لان المصوت قد
يكون عن اليمين من السامع وهو يسد الاذن التي تليه ويسمع صوته بالاذن الايسر و
مع ذلك يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن الايسر
الا بعد ان ينعطف من اليمين فيلتبس ادراك الجهة لكون القارع انما جاء من تلك الجهة واما
الثاني فهو باطل ايضا والا لكنا لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا

اذا اوردنا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن ان
احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر
كذلك فان قيل فما السبب في الشعور بجهة الصوت قلنا قال صاحب المعتبر انا ما علمنا ان
هذا الادراك انما يحصل اولا لوقوع الهواء المتموج تجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان
اطول ولكن لمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة والقرب
والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورده ما يقع منه في الهواء الذي هو
في المسافة التي فيها ورد والحاصل انا عند علمنا يرد علينا هواء قارع صماخنا عند
الصماخ وذلك القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتأملنا شيئا دون ادراكنا
من الذي يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متادا ادركناه
الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومدده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده
وقربه وما يقع من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه
حتى ان لم يبق في المسافة اثر بيننا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا القدر ما يقع فلا نفرق
بين الرعد الواصل الينا من اعلى الجو وبين دوي الرحا الذي هو اقرب الينا واذا كان
يتردد جلاجل بيننا وبين احدهما قدر ذراعين وبيننا وبين الاخر قدر ذراع من
البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلاهما وفقنا سمعنا عند المبادئ من قرب احدهما وبعد الاخر
هذا منتهى ما قال وقد بقي فيه بحث وهو ان السمع بحسب انه يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله
فما قبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير مدرك للسمع اصلا واذا
لم تكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في الجهة مدركا فامتنع ان يكون مدرك السمع هو
الصوت لو كان حصوله في جهة اولى لكان صوتا فان المدرك للسمع من الصوت الموجود في
الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجبا ادراك
الجهة وهذا الشك لا بد وان يتفكر فيه **الفصل** الخامس في الرد على القائلين بان الابصار
لاجل خروج الشعاع المذاهب المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلاثة الاول قول من
يقول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته يلي
المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موقع سهم هذا المخروط المذهب
الثاني قول من يقول الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الادراك

الثالث ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة
الجليدية وغرضنا في هذا الفصل ابطال القول بالشعاع وللقائلين به ادلة الاول ان الانسان
اذا راى وجهه في المراة فلا يخلو اما ان يكون لانه ينطبع في المراة صورة الوجه ثم ينطبع في
العين صورة مساوية لتلك واما ان يكون لاجل ما قالوه من ان الشعاع يخرج من العين ويتصل
بالمراة ثم ينعكس عنها لصقالتها الى الوجه والاول باطل من وجوه الاول هو ان صورة
الوجه لو انطبعت في المراة لانطبعت في موضع معين ولا امتنع ان تتغير عن موضعها بزوال
شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الضوء عن الجسم الاخضر اليه فان ذلك
اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين وانت ترى صورة الشجرة في الماء
متنقلة بحسب ما من المانع انتقالك فبطل القول بالانطباع واما على القول بالشعاع فعلة
ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى المرئي به الى جزء
اخر فيتخيل انه في ذلك الجزء والوجه الثاني هو ان الانسان يرى وجهه في المراة ولا شك انه
ليس في سطح المراة بل هو كانه غائر فيه بعيد عنه بل يتخيل انما يقرب ممن يقرب منها
ويبعد عمن يبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في غور المراة وهو محال اما اولا
فلانه ليس للمراة ذلك الغور واما ثانيا فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي ان
يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء الذي في تلك البعد من
المراة فلا يكون الشبح منطبعا فيها الثالث هو ان الناظر الى الانسان قد يرى في عينه شبح
مرآتي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب ان يتساوى كل واحد
منهما في ادراكها الرابع انا نرى الجبل العظيم في المراة ومن المحال ان ينطبع صورة العظيم في
الجسم الصغير الخامس ان المراة ان لم يكن لها لون امتنع ان يقبل الشكل كالهواء وان
كان لها لون وانطبع فيها لون شيء اخر وجب ان يكون ساتر اللون الاول كالوان الخضرة
اذا انعكست الى الجدار بسبب الضوء يستر لون الجدار وبالجملة فيكشف للعقل اجتماع اللونين
في جسم واحد مع تمايز كل واحد منهما على حد الصرافة فثبت ان صورة المرئيات لا تنطبع
في المرايا وان السبب في ذلك هو الشعاع وثانيها ان احدنا اذا نظر الى ورق زاوية كلها
ولا يسعى له من جملتها ما يمكنه ان يراه الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل
حال يقلب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان مسقط السهم من مخروط الشعاع

اصح ادراكا ولو كان ذلك لاجل الانطباع لكل ما ادرك بعد انطبعت صورته فكان يمتنع
ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من البعض وثالثها ان من قل شعاع بصره فان
ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لاجل ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع واذا كان
قريبا لا يتفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثيرا لكنه يكون غليظا فان ادراكه للبعيد اصح
بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء فيبلغ المطلوب ورابعها ان
الاجهر يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه ان شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس
فلا يقوى على الابصار والاعشى يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع
الشمس ناقص عن الكفاية وخامسها هو ان الابصار باحدى العينين عند تغميض
الاخرى اكمل من الابصار عندما يكونان مفتوحتين والعلة فيه ان الشعاع يهرب من العين
المغمضة وينصب الى الاخرى وسادسها هو ان الانسان في الظلمة كان نورا ينفصل
من عينيه واشرق على انفه وكذلك الانسان اذا اصبح ودعاه وهو مس الانتباه الى حك
عينيه فانه يتراءى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا غمض عينيه على السراج
يرى خطوطا متصلة بين العينين والسراج وكذلك يرى عين الهرة في الظلمة كانها شعلة
نار ولولا انفصال الشعاع والا لما كان كذلك وسابعها ان الحواس الاربع انما تدرك
بالملاقاة كاللمس والذوق والشم الذي يستوجب الريح بالاستنشاق لتلاقيه
وكالصوت الذي يصل بالتموج الى السمع اما البصر فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون
في غاية القرب منه فضلا عما يكون له ولا بد من الملاقاة فيه اما ان يكون لاجل انه ينتقل
من الحس الى المحسوس او لانه ينتقل من الحس الى المحسوس شيء والاول باطل لان
صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو انه يخرج من العين اجسام
شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار وثامنها ان كل فعل للنفس يكون بالة
جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال الالة بمحل الفعل والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع
الفعل فيه من محل اخر واذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك الاتصال المرئي بالعين
لما بين من فساد القول بالانطباع فهو اذن لاجل ان الالة تحركت الى المرئي ولا يمكن
ذلك الا بان يحدث كيفية من نور العين في الهواء ومتصل بالمرئي هذا مجموع شبه القائلين
بالشعاع اما ادلة المبطلين فالذي يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام

محاسام

الشيء عينه من العين اذ هو الاول وسواء الشعاع بعد خروجه من العين اما ان يبقى متصلا بالعين او لا يبقى فان بقي فاما ان يتصل بكل المبصر او لا يتصل بكل فان اتصل بكل المبصر
بعد خروجه من البصر في سطوح جسم مخروط غلظ بهذا الغلظ ويكون قد صدم الهواء ودفعه والافلاك
ودفعها او نفذ فيها فلا ثم كما يطبق الجفن يعود البصر ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق يعود كذلك
البصر حتى كانها واقع على هذه المعقض فان قيل انكم تجوزون ان يكون في المادة مقدار عظيم
بعد ان كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزان يكون الحال ههنا الشعاع الذي خرج من
العين وان كان صغير المقدار الا انه يصير عظيما فنقول انكرنا ذلك من قبل انه يجب ان
يدفع العناصر والافلاك او ينفذ ذلك البعد المرئي في ابعاد بين الاجسام وكل ذلك محال
ومن قبل انه يجب ان لا يمكن الشخصان من رؤية شيء واحد لتدافع الحسين الشيء بعينه
الخارجين من العين واما ان كان الشعاع لا يتصل بكل المبصر بل يتشظى ويتفرق فيجب
ان يكون لا يحس بكل المرئي بل بالمواضع التي يقع عليها تلك الاجزاء الشيء عينه حتى لا
يحس من الجسم الا الاجزاء المتفرقة وبعوثه الغائب والضا اذا نظرنا الى الماء رأينا جميع
الارض التي تحت الماء فان كان لم يكن قبل ذلك في الماء فلا تم يعود حيث الشيء
الكثيرة فوجب ان يزداد حجم الماء وان قيل بانه كان في الماء فلا تم يكون مقدار تلك الفرج
الخالية مع ثقل الماء وسيلانه الى الفرج وهذا امتناع الا ان يعمل الماء فرجا كذا او اولى
علة الفرج وذلك محال هذا اذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل فاما ان انفصل عنه
فهو الحد الثاني لانه يلزم ان يكون الحاس حس بمماسة ذلك الشعاع ويكون كمن يقول
ان الانسان يقدر ان يلمس بيده مقطوعة الا ان يقال ان ذلك الشعاع يحيل الهواء المتوسط
وذلك هو المذهب الثاني وسنبطل البرهان الثاني وكون الاجسام الشيء عينه يرسمت جميعه
والالات الى جهة واحدة واذ ليست طبيعة فهي ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة
والظاهر انها ليست ارادية فاذن ليس لها حركة فليس الابصار لاجل حركة الشعاع واما حركات اجسام
اما مثل الاصوات الى الصماخ فهي قسرية لانها لا تحدث الا عن قلع او قرع البرهان الثالث
اذا كان ريح او اضطراب في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات ويحصل بالاشتباه الغير
التي بلا تموج فكان يجب ان يرى الانسان ما لا تقابل الاتصال بشعاعه به كما انه لما كان الصوت
عبارة عن الكيفية التي تحملها الهواء المتموج بسبب القرع لا جرم يضطرب عند هبوب الرياح ويميل

الى جهة اخرى البرهان الرابع ان المرئي اذا بعد عن الرائي فانه لا يرى والسبب فيه ما نقول لتكن دائرة
اب الحدقة ولتكن نقطة ج وسطها ولتكن د ه و ح ط شيئين متساويين محاذيين للحدقة
ولتكن ده اقرب وح ط ابعد من نقطة ج ولنخرج من ج خطين متساويين الى ده على شكل مثلث
يعطيان دائرة الحدقة على اب ونخرج خطين اوس من ج الى ح ط
او من ج الى ح ط يعطيان الدائرة على د ر فيكون زاوية ا ج
ب اكثر من زاوية و ج ز والشيء الذي في الصغرى اصغر من الذي في
الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية
موضع للابصار اما اذا جعلنا التي هي موضع للابصار
فوجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية صغيرة او
عن صغيرة ولقائل ان يقول ان كان صغر الزاوية يوجب صغر الشيء الذي ينطبع فيها فانما يكون
ذلك لاجل ان الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يكون ارتسام صورة نصف العالم في مقدار
عدسة وان جاز ان ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر
الشيء وح كما يسمعون هذه الحجة واما ما يدل على انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية
في الهواء او اجزاء الاول وهو انه لو كان الابصار لاجل استحالة الهواء من حال الى حال يعني
المبصر لكان كلما كان الناس اكثر كانت هذه الحالة والاستحالة اقوى فيلزم المبصرين
اذا ازدحموا ان يكون حدوث هذه الحالة في الهواء اقوى وان يكون قوى البصر اشد احالة للهواء
الى هذه الكيفية من ضعف البصر والتوالي باطلة فالمقدم باطل فان قيل لم لا يجوز ان يقال الهواء
للطافته يقبل من المبصر اقصى الممكن في تلك الكيفية فلا جرم انه لا يزداد حال تلك الكيفية
عند اجتماع المبصرين فنقول اذا اجتمع المبصرون ومنحوا اعينهم دفعة واحدة فلا يخلو اما
ان يكون تلك الكيفية التي حصلت عند اجتماعهم اقوى مما كانت تحصل عند انفراد المبصر الواحد
او ليست اقوى فهو المطلوب وان لم يكن اقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار
اولى من حدوثها عن غيره فيلزم ان يجتمع على المعلول الشخصي علل مستقلة وذلك محال على ما
ثبت الحجة الثانية وهي انا نعلم بالضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان
يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة الى جوهره بل ذلك العصفور او الانسان
او الفيل لو كان نوره الكل لما امتد ولا احال من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن ان يحيل ما بينه وبين

الثوابت وان لم يكن ذلك جليا فلا جلي في العقل واما الجواب عن احتجاجه اولا فان نقول انكم بينتم ان ادراكنا للشيء في المراة ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشيء في المراة وذلك حق اما لم قلتم بانه يلزم من ذلك ان يكون ذلك لاجل خروج الشعاع من العين ولم لا يجوز ان يكون من شان المرئي اذا قابل البصر وبينهما مشف والمرئي مضيء بالفعل ان يرى ذلك المرئي ويكون المشف موجودا بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان العين ان كان الجسم ذو الشيء مستقبلا راى موجهه او شيئا من الصيقل لسنه الصقيل من العين لا بان تنطبع الصقيل بصورة شيء بل بان يكون ابصاره شرطا لابصار الجسم الذي يكون منه ومن العين على النسبة المخصوصة واكثر ما يتعجب من هذا انه كيف يرى ما لا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل و هذا ليس غير التعجب والندرة فقط ولو كانت العادة في المؤثرات الطبيعية على ان عامتها تحصل بالملاقاة الا بالمماسة لكان اذا العين ان يقال في شيء انه يؤثر بالمماسة لكان يتعجب منه وكذلك الحال في الشيء الذي يعرض من وجود جسم مؤثر على وضع غير متعارف في عامة الاجسام واما ان ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقيل غير قابل لصورة ما تقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطا الادراك به كما ان المشف شرط الا ان المشف شرط لحصول ابصار المحاذي والصقيل شرط لحصول ابصار محاذي المحاذي والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المراة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين اليها عنها الى الوجه اذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد احدهما صحة الاخر والجواب عما احتجوا ثانيا ببيتنى على قاعدة وهي انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شعاعية لامعة وهي التي تسمى الروح الباصر ولا ننكر انه ترتسم بين العين و المرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغيرا لكن نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية اعني الفصل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم ان تلك الزاوية هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه مقدس وكذا العين الى ما يحاذيه ومنها ما هو بمنزلة المحيط او المقارب من المحيط وان قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سهم اذ انما يتوجه اليه من الاطراف فيكون الاستنارة بالافراط هناك فلذلك يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكها اقوى والذي يلي الاطراف فهو اضعف والجواب عما احتجوا به ثالثا ان الجليدية تشتد وكثيفا عند تبصر البعيد وذلك لما

كلل

يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لانه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظا فانه يرق بالحركة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب والجواب عما احتجوا به رابعا انا لا ننكر ان في العين اجساما شعاعية هي مركب القوة الباصرة فعلى هذا يجوز ان يبلغ تلك الاجسام في الرقة والقلة الى حد يتحلل في ضوء الشمس وعلة العشى رطوبة العين وغلظها او رطوبة الروح وغلظه ونحن لا نمنع ان نقصان الاجسام الشعاعية المصبوبة في العصبة المجوفة او غلظها يمنع من الابصار والخلاف في انه هل يخرج الشعاع من العين ام لا وليس يصح شيء مما قالوه هذا المطلوب والجواب عما احتجوا به خامسا ما ذكرناه الآن فانا لا ننكر ان الروح الباصر يتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر فاذا غمضت احدى العينين هربت تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت الى العين الاخرى لان المنفذ بينهما مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر الى اقطار العالم والجواب عما احتجوا به سادسا سواء ايضا ذلك فانا لا ننكر الشعاع الذي في العين فاذا كانت ظلمة اضاء ذلك الشعاع قدام بكسر ما لا انه يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون اللمس والحك يحدث اشتعالا رية لطيفة كما يعرض من مس ظهور السنانير وامرار اليد على المخدة واللحية في الظلمة ولا يبعد ان يكون الحدقة مما يلمع في الليل ويبلغ شعاعها على انا بينا ان عيون كثير من الحيوانات يبلغ الصفر كعين الهرة والاسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها والجواب عما احتجوا به سابعا انا لا نقول انه ينتقل الصورة من المحسوس الى الحس بل نقول ان البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مثالا للصورة التي له والمحسوسات التي لا يحس الا مع المماسة كاللمس والذوق فليس يسلب الحس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس يستبعد ان يكون من الاشياء ما لا ينفعل الا عن الملاقي منها ومنها ما لا ينفعل الا عن المحاذي مثل الابصار فانه لا يحتاج الى توسط شفاف وسواء الهواء والى كون المرئي مضيئا وكلا هما لا يوجدان عند ملاقاة الحاس والمحسوس فلا جرم يمتنع ان ينفعل عن الملاقي بل لا ينفعل الا عن المحاذي ولما لم يكن على فساده حجة لم يجب الكلام والجواب عما احتجوا به ثامنا انه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع متقابلين تقابل النقيضين حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل ما قالوه السادس وجسم الانسان دون عم ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب او الاجسام الكثيفة واما فرنوا طيهما فلا والبها الظلمة

في الظلام

ثم اثبات ان الشعاع داخل العين الى جسد و ثبوت وجود الشعاع مع صحة الترك

وكيف يتعلق الدماغ مع تحيزها بالمحسوس الكثيف جسم نوراني اما الشيخ فانه اعترف بذلك لان
حال المحسوس لما اختلف سطوع الشمس التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فالشيخ اجاب عنها بان
ذلك يدل على وجود الشعاع في العين والانزاع فيه ولكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج منها وكذلك
الامر في الذي ذكره من كون [illegible] يدل على وجود الشعاع في العين لا على خروجه منها والسؤال على حجة
محمد بن زكريا [illegible] الاول ان [illegible] من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا [illegible]
يرى عليه دائرة من الضياء [illegible] على ان في العين نورا الثاني ان كثيرا من الناس [illegible]
النوم الطويل اذا انتبهوا [illegible] منهم [illegible] نورا ثم [illegible] وذلك يدل على
امتلاء العين بالنور في ذلك الوقت الثالث انا اذا غمضنا احدى العينين اتسع ثقب الناظر
من الاخرى [illegible] جسم نوراني من الدماغ الى العين والا
لكان [illegible] عصبتي الابصار [illegible] اجاب محمد بن زكريا اما عن الاول فقال
ان ذلك ليس بسبب النور الذي في العين بل لان النور الخارجي اذا وقع على [illegible] الانف
كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران واما عن الثاني [illegible] فذلك ما ذكره
[illegible] العين [illegible] وقت النوم [illegible]
[illegible]
[illegible] الاشباح [illegible] الاشباح عنهما
كلها ولم [illegible] الاحساس [illegible] الوقت ثم
واما الثالث فقال [illegible]
[illegible]
[illegible]
الابصار [illegible] الابصار
[illegible] احدى العينين
[illegible]
[illegible] ولم
ان ذلك الجسم [illegible] واما عن الرابع فقال [illegible] العصبتين ان يكون فيهما
النور من الدماغ الى العين [illegible] النور [illegible] اذا كان لا يمكنه ان ينفذ [illegible]

الطبقة القرنية على صلابتها وعدم الثقب والشق فيها بل الظاهر ان لا يكون بين
الاشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية وبين الروح التي في بطون الدماغ حائل كثيف لان
الحائل الكثيف يمنع من تأدي الشبح فهذا [illegible] جملة ما قاله محمد بن زكريا
في هذا الموضع والصحيح وجود النور في العينين والدليل عليه ان الذي يقوم من النوم اذا حك
عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه [illegible] ابن زكريا ان النور مخصوص بالنار
والكواكب فهو باطل بما نشاهد من [illegible] في الليالي [illegible]
فانه هناك نور ساطع [illegible] **الفصل** السابع في الانطباع وادلة المخالفين فيه اما [illegible]
فقد تمسكوا بامور ثلاثة اولها ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالانطباع وقد بطل الاول
فتعين الثاني وثانيها انا نتخيل القطرة النازلة خطا والنقطة التي تدار دائرة [illegible]
والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فثبت ان السبب فيه ان يكون صورة القطرة [illegible]
ثم صورتها [illegible] ثم امتداد ما [illegible] ذلك منطبعة في العين وليس يمكن ان يكون ذلك
الا لاجل ان الشبح [illegible] في العين ثم يلحق شبح [illegible] ويجتمعان على هيئة الامتداد
فيصير الخط محسوسا وثالثها ان [illegible] في الخيال [illegible] فاذا كانت
القوة الخيالية [illegible] كذلك القوة الباصرة [illegible] الى الشمس [illegible]
[illegible] ذلك موجب [illegible]
الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان صورة
المحسوس [illegible] ذلك الاحساس [illegible] خروج الشعاع [illegible] بل لاجل
ان صورة المبصر [illegible] وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع [illegible]
الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية [illegible]
ويشكل كل واحد منها [illegible] في كون الجليدية [illegible] ان تستحيل
[illegible]
[illegible]
وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية [illegible]
يمنع الضوء ولا الشبح [illegible]
ما ذكرنا من ان رؤية الاشياء الكثيرة من البعيد [illegible] ذلك لا

شأن الا مع القول بالانطباع وثانيها ان المبرورين قد يشاهدون صورا مخصوصة ممتازة عن
سائر الصور وتلك الصور لابد وان تكون امورا وجودية لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ممتا
ممتازا عن غيره ثم ليس لتلك الصورة وجود في الخارج فاذن حصولها في المبصر اما في نفسه واما
في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء بدني غير الكلام
في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل الانطباع فلكن في جميع المواضع
كذلك ضرورة انه لا فرق هذا مجموع ما يمكن ان يتمسك به مثبتو الانطباع وللقائل ان يقول اما الاول
فانما يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع اذا كانا نقيضين او في قوتهما
وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يكون الابصار شعورا مخصوصا والشعور اضافية ومتى كانت
الحاسة سليمة والموانع مرتفعة وسائر الشرائط متحققة حصلت تلك الاضافة للمبصر من غير ان يخرج
عنه جسم او ينطبع فيه صورة واذا كان محتملا سقط الاستدلال واما الثاني فلم لا يجوز
ان يقال النقطة يرتسم شكلها في الهواء زمانا قليلا حتى يحصل الاحساس بها فان قالوا الهواء
شفاف فلا يقبل اللون والشكل ايضا متعذر ان يكون قابلا لها الا ان حصولها فيه اذا
كان معلولا لحصول الجسم الملون والمشكل فيه وجب ان لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة
ذلك الجسم عن ذلك الهواء فنقول الجليدية اما ان تكون ملونة او عديم اللون فان كانت ملونة فاذا
قدرنا انطباع لون في لون اخر فيها امتزج منهما لونان ويحصل من امتزاجهما لون اخر فحينئذ لا يكون
الجليدية مؤدية لون المرئي كما هو وان كانت عديم اللون كانت مثل الهواء في ذلك فان امتنع
انطباع الاشباح في الهواء لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان ينطبع
في الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص عنه فوجد عن ذلك الحيز جاز ان ينطبع في الهواء
صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقته عنه وايضا فلم لا يجوز ان يكون المدرك للنقطة والنار خطا
مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الان دليلا على انطباع المحسوسات في الباصرة واما
الثالث فهو مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما امكن تخيل صورة
معدومة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلما امتنع ابصار ما يكون
معدوما في الخارج لم يكن بنا حاجة الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا
ان نقول الابصار حالة اضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج
واما الرابع فهو ضعيف جدا لانه اذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في الباصرة بل

في الخيال فانه اذا حصل تمام الانو واما الخامس فهو مجرد مثال فلا يلتفت اليه واما السادس والسابع
فلم لا يجوز ذلك بسبب ان يكون لحلقة العين ولطافتها ولطافة طبقاتها ورطوباتها
خاصية اخرى سوى الانطباع ويكون لابصار الشيء الكبير من البعيد صغيرا علة سوى ما ذكرتموه من صغر
محل الانطباع لاسيما وقد بينا انه لا يمكن ان يكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع واما الثامن
فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس ولكن لا يدل على ان ابصارنا
للامور الموجودة في الخارج لاجل انطباع صورها فيه الا ان يقيسوا احدهما على الاخر
وذلك غير ملتفت اليه في العلوم اما دلائل نفاة الانطباع فستة الحجة الاولى ما ذكره جالينوس
وهو الذي العموم عليه يعولون وبه يصولون ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه
فلو كان الابصار بنفس الانطباع او لاجل الانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة
الناظر منا لكنا نبصر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع وقد ذكر عن هذه الحجة جوابان
ومعارضتان اما الجوابان فاحدهما ان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول الانقسامات
الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يحصل شكله وثانيهما سلمنا ان الجسم لا ينطبع فيه من الشكل الا ما
يساويه لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك المدرك من الشيء جزءا صغيرا بعد جزء صغير وهو قدر
ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقالاته من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه راى الكل
دفعة واما المعارضتان فهي انا نرى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة
فيها فاذا جاز ذلك في المرآة جاز ايضا في البصر وثانيهما وهو انا نتخيل جبلا من ياقوت و
بحرا من زيبق وتلك الصورة الخيالية لا محالة موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر
الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المرء ربما قد شاهد دون صورا
عظيمة هائلة وتلك الصور امور موجودة فلا بد لها من محل فان كان محلها شيئا جسمانيا
من بدننا فحينئذ يكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير فاذا عقل ذلك في موضع فليعقل
في الابصار وان كان المدرك لذلك معقول اما اولا فنستدل على ان المدرك للامور الجزئية
يستحيل ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات
في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل
انطباع صور المبصرات في الالة حاصلا ويكون النزاع واقعا في محل ذلك الانطباع
وذلك شيء اخر واما ثالثا فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع ان النفس لا مقدار

لها ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من مناسبة المقدار العظيم مع ما لا مقدار له اصلا والجواب اما الاول فهو في غاية الركاكة لان الجسم الصغير وان كان مساويا للجسم العظيم في عدد الاقسام الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الاقسام فيستحيل ان يقبل شكله والثاني فهو ايضا باطل لان البصر كان يدرك من الجسم شيئا بعد شيء فاما ان يكون ادراك الجزء الاول مثل ادراك الجزء الثاني واما ان يجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فان كان الاول فحينئذ لم يجتمع عند البصر اجزاء المدرك بتمامها فيقول بل ابدا لا يكون عند الجزء والبصر الا جزء واحد فقط وذلك باطل لانه يلزم منه ان لا يدرك مقادير الاشياء وان لا يدرك مخالفات بعضها لبعض لان الحكم بكون احدهما مخالفا للاخر في المقدار والشكل انما يكون بعد حضور المقضي عليه واما ان اجتمعت ادراكات الاجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير واما الثالث وهو السؤال عن رؤية انطباع صور الاشياء في المراة فهو باطل لانا بينا في الادلة الظاهرة ان صور المرئيات غير منطبعة في المرايا وبينا ان سبب انطباع صورة الاشياء في المراة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلا نعيده واما الرابع وهو السؤال الجيد فانه لا شك ان الصور الخيالية والعقلية التي نشاهدها المبرورون امور لا بد لها من محل فان حلت محلها شيئا جسمانيا من البدن كانت الحجة المذكورة من اصلها ولكنا مع ذلك نعلم قطعا ان العظيم لا ينطبع في الصغير بل الاولى ان نعتقد هذا الكلام الى الحجة المذكورة ونجعل المجموع دليلا على ان محل هذه الصور هو النفس ولا شك انا اذا اعتقدنا كذلك فقد سلم اصل الانطباع وبقي النزاع في ان محل الانطباع هو النفس او شيء اخر فاما الذي يحتجون به على ان النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات فسنأتي الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له فمقبول لكن الشيخ واصحابه بهذا الكلام لا يتأتى منهم لان محل المقدار هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهبا لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام وايضا فلان من المعلوم بالبديهة ان كل مقدارين ينطبقان فاما ان يتساويا او يتنافيا اصلا ومع تنافيهما اصلا كانت الفضلة خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له فيستحيل ان يوصف بانه اصغر من مقدار او اكبر منه فخ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق هذا ما يمكن ان يقال في هذه الحجة الثانية لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان

البصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كان الجسمين اذا حضر عند الرائي احدهما من مكان بعيد والاخر من مكان قريب فان الرائي لا يميز من حيث الابصار ان احدهما جاء من مكان قريب والاخر من مكان بعيد ولما كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلا بطل الانطباع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها والذي يدل عليه هو انا نتخيل امورا لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعد فاذا كانت تلك الاشياء معدومة في نفسها كان ما فيها من القرب والبعد فاذا كانت تلك الاشياء معدومة في الخارج ثم انا نتخيل ذلك القرب والبعد ولا شك انه لم ورد ثابت به ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات والقرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة واعلم انه يمكن ان نذكر هذه الحجة على وجه اخر فيقال انا ندرك المقادير ويستحيل ان يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير في الحس لان الحس ذو مقدار فلو انطبع فيه مقدار اخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال ولقائل ان يقول ان هذا انما يلزم اذا جعلنا المبصر شيئا جسمانيا اما اذا جعلناه هو النفس اندفع المحال الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا تنطبع فيها الاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان اولهما ان يختلط لون المرئي بلونها فح لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرئي كما ان صاحب اليرقان يحس بالاشياء على لون الصفرة وثانيهما ان الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل الى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الاشباح الى ما وراءها من ملتقى العصبتين وذلك محال على ما سنبينه الحجة الرابعة ان صور المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن الجسم الاخضر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الخضرة ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا ان الصورة غير منطبعة ولقائل ان يقول ان هاتين الحجتين انما يلزمان من اثبت الانطباع في الجليدية ونحن لا نقول بذلك الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر شيء لما

الجليدية لكان قد نقش المبصر وانمحى على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع
لا يقولون انه ينفصل بعض اجزاء المرئي الى عين الرائي بل يقولون ان مقابلة الجليدية للمرئي سبب
لاستعدادها لان يحدث منها صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي
الابصار والادراك الحجة السادس ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا
بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في
العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي ولو كان كذلك لكنا نرى
جسم الهواء احمر وجسم الهواء والحس يبطل ذلك بل السبب اذا كان احد جدرانه والاخر
اخضر فاذا انظرنا واحد الى جنب الاحمر والاخر الى جنب الاخضر وجب ان يصير ذلك الهواء
احمر اخضر معا وذلك محال وجوابه انا لا نسلم ان الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد الا
بعد ان يفعل ذلك الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول فان ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا
يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك ان منا ان لا نستبعد ان لا نستبعد ان يسخن
الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يسخن الهواء الذي بينها وبينه فليتفكر
فيه واعلم ان القائلين بالانطباع اكثرهم زعموا ان الابصار هو نفس حصول شبح
المرئي وصورته في عين الرائي ومنهم من زعم ان الابصار حالة اضافية وجدانية معلولة
للصورة المنطبعة او مشروطة بها والقول الاول باطل من وجوه ثلاثة الاول لو كان
الابصار عبارة عن مقارنة صورة المبصر للرائي وجب ان يكون القوة الباصرة
مبصرة لانها مقارنة لشكل محل القوة الباصرة ولونها لها اقوى واتم من مقارنة سائر
الاشكال والالوان لها ولما لم يحصل الابصار علمنا انه ليس الابصار عبارة عن نفس هذه
المقارنة وثانيها ان اشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين الجليديتين وليس الابصار
حاصلا هناك والا لكنا ندرك الشيء الواحد اثنين لاجل حصول صورتين في الجليديتين
فعلمنا انه ليس الابصار حاصلا عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين المجوفتين الذي
يحدث عنده الشبحان المتادبان اليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع في الجليدية
ولم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة
زائدة عليه معلولة او مشروطة به وثالثها ان الصورة منطبعة في الخيال والخيال لا يدركها
فلما حصل الانطباع ولم يحصل الادراك علمنا ان الادراك مغاير للانطباع فهذا المقولة

في هذا الفصل وحاصل الكلام في الابصار ان نقول ان العلم الضروري حاصل بان العين مع
صغرها لا تقوى على ان تحتمل نصف كرة العالم الى طبيعتها ولا يمكن ان تخرج منها من الشعاع ما
يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن ان يحل فيها صورة نصف كرة العالم الى طبيعتها ولا يمكن ان
تخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تامل
قليلا بهذا الوجه وانه ليكثر التعجب من ظهور هذه المذاهب الثلاثة وانتشارها واقبال الناس على قبولها
مع ظهور هذا الوجه المبطل لها ثم انا قد بينا ان الصور الخيالية والصور التي يشاهدها المبرسمون والنائمون
صور وجودية تستدعي محلا ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الحكم
بكونها منطبعة في النفس فالاحساس في هذه المواضع لا بد فيه من انطباع الصورة المبصرة في النفس واما اذا
كان المبصر موجودا في الخارج فهل الابصار لاجل انطباع صورة مساوية لها في النفس قياسا على النوع
الاول من الاحساس او بمجرد شعور النفس بتلك الامور الخارجية فذلك مما لم يقم عليه دليل في احد الطرفين
وانا متوقف فيه الفصل الثامن في الرد على من علل رؤية الاشياء في المرآة
بانعكاس الشعاع عنها الى المبصر اعلم ان اصحاب الشعاع لما اقاموا الدلالة على امتناع انطباع صور
المرئيات في المرايا واستقام لهم ذلك كما لاصحاب الانطباع عللوا ان القول بانعكاس الاشعة
عن المرايا باطل من وجوه الاول سواء انعكاس هذا الشعاع اما ان يكون عن الصلب او عن الاملس او
عنهما لكن هذا العكس قد يقع عن الماء فيبطل ان يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو اما ان يكفي ان سطح
املس الصفيق او يحتاج الى سطح كبير متصل الاجزاء فان كان الشرط هو الثاني لزم ان لا ينعكس عن
الماء لكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن ان يرى ما وراءه بالمسام وانفصال الشعاع الذي
يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية نقصان الاجزاء ومنتهى وانه انما يلاقي طرف كل خط دقيق
منه جزءا من الماء ولو ينعكس عنه ولا ينفذ نزيد عليه بل ان كان السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر
منه لم ينعكس عنه ولكن نعلم يقينا ان الشيء الخشن انما يكون لاجزائه التي لها سطوح ملس اعظم من
مقدار اطراف الشعاعات المخروطية مثل الملح الجريش والبلور الجريش فانا نعلم ان سطوح اجزائه
ملس وليست في غاية الصغر حتى يكون اصغر من اجزاء الشعاع الخارج والمقامين السعداء يتجزى
الكثيف الى اجزاء اصغر من اجزاء الشعاع اللطيف واذا ثبت ذلك وجب ان يوجد
هذا العكس عن جميع الاجسام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزوايا ولا بد في تلك الاجنحة
الزوايا من سطوح ملس والا لذهبت الى غير النهاية نهاية فاذن كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملس صغار

فرض ان يكون من كل سطح عكس فان قالوا السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات
الى جهات شتى فتشذب المنعكس فنقول ان التشذب لتقاطع المرايا المختلفة الاشكال لا ينعكس عنها
الشعاع الى نصف كرة العالم وعسى ان لا يكون العكس من الخشن يمنع ذلك في التشذب واما اصحاب
الاشباح فان الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الاشباح التي يؤديها السطوح الصغار يكون من
ان يميز بالحس ولقائل ان يقول انتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة ان الاجزاء الصغار وان قصرت
عن تأدية الشكل الا انها لا تقصر عن تأدية اللون حتى بنيتم عليه ان الاجزاء الرشية اللطيفة
المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وان كان لا يمكنه تأدية شكله واذا كان كذلك
فالاجسام الخشنة اذا كان كل من اجزائها سطوح ملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فيجب انا
لا نحس بالشكل لصغرها فكان من الواجب ان نحس باللون لان الصغر لا يمنع من تأدية اللون
وان كان مانعا من تأدية الشكل الثاني ان الشعاع كيف ينعكس عن الماء وقد اوضحتم وقد كان
يجب ان يدخل في احد الامرين من انفصال بسبب الانفراغ لا يحصل رؤية ما تحت الماء منه
او رؤية الوجه بتمامه الثالث ان مفارقة الشعاع المنعكس اما ان يوجب زوال صورة المرئي
عن الشعاع او لا يوجب فان كان لا يوجب لزم ان نرى الموضع منه وان كان يوجب في الوقت
الواحد كيف نرى المرآة والوجه معا فان قيل ان الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع
المنعكس عنها الى الوجه يرى صورة الوجه فنقول قد اتصل بكل واحد من المبصرين اعني المرآة
والوجه جزء من الشعاع فيجب ان لا يرى الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مباينا من الآخر كما
ان الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحد من العينين معا لا يوجب ان يتخيل المرئي من
زيد حتى كأنه المرئي من عمرو فان قيل السبب في ذلك ان الشعاع الواحد من طريق واحد يؤدي صورة
المرآة بحد انفصاله بها وصورة الوجه عند انعكاسه اليه فنقول اما اولا فقد ابطلت مذهبك حيث
منعت ان يكون الخط مبصرا الا من خارج بل هو ديا اليه واما ثانيا فليس يمتنع ان يخرج خطان ثلاثة
الخط المنعكس فان كان انما يؤدي ما اتصل به
من الخطوط ثم نحس به القوة التي في العين
فيجب ان يرى الشيء من الخطين معا فيرى الصورة
في صورة المرآة وهي غير صورتها ولكن يجب ان
ينقش ان نرى الشيء منعقدا على الاستقامة في البصر ولكن

لا يعقل خطوط شتى وهذا مما لا يمكن دفعه فاذا امكننا ان نرى الشيء في المرآة وان نراه وحده
اذا كان مقابلا للبصر واما اذا كان لم يكن مقابلا مقابلا للبصر فانا نراه في المرآة فقط ولكن آ نقطة
البصر و ب موضع المرآة ولكن خط اب خرج من البصر ثم انعكس الى جسم عند ج ولنخرج خطا آ د
وسوادا يقطع ب ج على ه ويتصل به هناك فاقول يجب ان يكون شبح ه يتأدى الى شبح ج و ب الى
شبح ج من طرفي ه آ و ب وذلك لان اجزاء من الخطوط التي بين ج وسواد كانت متصلة او مماسة
فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخط او في طرفه فان كان في كليته وليست تلك الثنائية لا طبيعة فاذا
لاقى الفعل على المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب ان يتأدى شبح ج من خط آ ه الانفعال عن خط ج
وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب ان لا ينفعل منه اول الخط واوله ولى يعلم الشبح من
الطرف الملامس الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء التي في الوسط فكان يجب ان يكون الاداء
على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية العكس وهذا محال الاشكال الرابع وهو انا كثيرا ما نرى الشبح وذا
الشبح وهو واحد ونراهما متميزين اعني انا نرى في المرآة شبح شيء ونراه نفسه من جانب آخر وذلك
من علل كلها اما ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاع على المرئي او لان احد ما انفصل به على الاستقامة
والآخر انفصل به منعكس عن المرآة الاول باطل اما اولا فلان وقوع شعاعين على المرئي لا يوجب ان
يرى الواحد شيئين فان الشعاع عندهم كلما كان اكثر كان الادراك احسن وما كان الا ادراك شيء واحد فيكون غير
الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يلمس شعاعان شيئا واحدا
لان الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم والقسم الثاني باطل لانه لا يتوضع ان يتقابل مكان كل
شعبة شعاع تهن واقع على الآخر حينا فلا يمكن ان يحصل احد الشعاعين بموضع الشبح والآخر بمكان الشبح
فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرك واحد فكان يجب ان يكون الادراك الاكثر الا درك واحدا
واحدا ولكنه ليس كذلك فان قيل اذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب ان يرى
ولكن كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحد الى الآخر فيجب ان نرى شبح كل واحد
منهما في الاخرى فنقول ان سلمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه الاول ان السبب في ان
كل واحدة من المرآتين تتأدى عنها الشعاع كثرة فيجب ان تتأدى مرارا كثيرة فانا فرضنا اذا انعكس الشعاع من
ا الى ب لا الى ا و ب هكذا (ا) (ب) وانعكس من ب الى ا فيتأدى ا ثم اذا انعكس من ب الى ب ولتكن ثانيا
ب ثم اذا انعكس منه الى ب من آ الى ب وانعكس في آ ...
يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع المتصل في المرآتين على وجه واحد وهو الا قرب الحس الثاني في ...

يرى كل شبح كل واحدة منهما مرارا كثيرة وكل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغير فان الشعاع
اذا تردد لطالت مسافته وكلما ازداد التردد ازداد الانعكاس فازداد صغر المرئي فنقول انه باطل
من وجوه الاول ان ما ذكر لو صح لاقتضى ان يكون تلك الخطوط التي هي اقرب اكثر انغماسا لخط
واحد بل يتبع خطوطا متعرجة متشوشة بعضها تحت البعض محفوظ التعميم الثاني ان الموجب لان يرى الحكم
صغير التصغير زاوية الشعاع ومعلوم ان البعد المتموج لا يؤثر في تصغير الزاوية كما يؤثر في البعد المستقيم
الثالث ان ما قالوه يشكل بما اذا ابعدنا المرآة اضعاف ما يقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى الشبح
بذلك الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من آ الى ب ثم من ب الى آ بكذا الى حاث والعود بينهما
بخبران فالذي قطع الشعاع من مسافة المتموجة فانه اشبار ولو انا ابعدنا المرآة عن مركز ما عشرة
اشبار لم نر ذلك الشيء بذلك الصغر فبطل ما قالوه الوجه الثالث في الجواب عن السؤال الاول
ان الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكس كل ذلك مختلف عند البصر وذلك
الاختلاف اما بالماهية او بالعوارض اللاحقة لتلك الصور بسبب المادة اما الاول فباطل لان
الصورتين ماهيتهما واحدة والثاني ايضا باطل لان مادتيهما وهو الشيء واحد فاذن يمتنع ان يكون
الصورتان اثنين فضلا عن ان يكونا مختلفين واما عند اصحاب الاشباح والشعاع فغير لازم
لان الصورتين مأخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل
لشبحها نوعا من القبول او الى على انها نوع من الفعل الوجه الرابع انه لا اتصال بالمرئي شعاع على
الاستقامة ولا بالانعكاس فالثاني لا يعقل والاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلاقي سطحا
من اجزاء المرئي غير ماسة الاول فلا يكون ادراك الشيء بعينه لشيء واحد بل احد ما يدرك بعض اجزاء المرئي
والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يمس اللامس الباقي فحينئذ يجب ان لا يرى بحسب
الانفصال منه بسبب الانفصال به وبطلت شريطة زاوية العكس **الفصل** التاسع في سبب الحول زعم
اصحاب الاشباح ان شبح المبصر اولا انما ينطبع في الرطوبة الجليدية ثم الابصار ليس عندها والا
لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن كان الصورة التي رجعت منها
في الوهم مخروط يستدق الى ان تنقطع زاوية وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة
الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط ملتقى المخروطان ومتقاطعان
هناك ثم وراء الملتقى ليس روح يدرك فحينئذ يتحد منهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الى ما يلي
للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤدية للمبصر للامدادكم مرة اخرى والا لا فرق في الادراك مرة

ش والتفاعل للصور ... نوعا من الفعل

ازل

اقوى لادراك العصبتين فان لم ينفذ الشبحان الى موضع واحد بل صار كل شبح منفردا الى من
الروح الباصرة لان خط الشبحين لم يستدا النفوذ الى شأنه ان يعاطي من حجب لذلك ان ينطبع
من كل شبح بعد الجليدية صار هذه قال اصحاب الشعاع بعد العلم بما سبق لانا اذا تكلفنا
الحول ونظرنا الى الشيء في تلك الاحوال نراه ايضا اثنين كما نراه في الاحوال ونحن نعلم عند تكلفنا الحول لا
يتبدل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه يميل ويعود البتة
وايضا لو كان في مقابلتنا على صوب واحد شيئان احدهما على مسافة عشرة اذرع فما فوقها والآخر
على مسافة ذراع او ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب البتا
وحققنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كأنا لا نلتفت الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الشيء الابعد في
تلك الحال بعينها شيئين اثنين وجربه من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء
الواحد شيئين ما ذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لما تصور ان نرى في حال واحدة
الشيء الواحد واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركب العصبتين وكيف يكون تركب العصبتين فيما
بحاله وباطلا مرتفعا في حال واحدة فليس السبب في ذلك ما ذكره اصحاب الاشباح بل السبب فيه
ان النور الممتد من كل عين على شكل مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند ما يقع عليها من الاجسام
المرئية ووجه هذا النور وسلطنته في سهم المخروط الذي سميناه خط الشعاع وخطا الشعاع المتداول
من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر ويتحدان هناك وتحقيق البصر على الشيء هو التقاء سهمي المخروط
عليه فاذا حققنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهمان عليه وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه
الوحشي على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعني بالطرف الانسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر
وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد
ووقع سهم المخروط على الشيء الاقرب فيرى تلك العين الشيء الابعد عن الشيء الاقرب فيما يلي جهة
يمينها واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد ووقع السهم على الشيء
الاقرب فيرى تلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جهة يسارها فيرى الابعد باحدى
العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فتراه شيئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا
حققنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء
الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب متقاطعان ومتباعدان كل واحد على الشق منه
على الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى على الجانب الايمن منه فيرى بالحس العين اليمنى

جنبتيه و

الشيء الاقرب على يسار الابعد وبالعين اليسرى على يمينه فيراه شيئين ويرى الابعد بسبب الشق
السهمين عليه شيئا واحدا كما كنا نرى الاقرب بسبب الشق السهمين عليه قبل ذلك شيئا واحدا
وهكذا حال الاحوال فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد منهما على ما يليه
من قاعدة الانف او يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب منه جدا وانهم ابدا
يرون الاشياء بخلاف المخروط لا بوقوع السهمين عليها ولو امكنهم ان يطلقوا الشق بهما على
شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحدا كما يرونه سواء من هذا الشكل يستغنان على الصورة ذكرناه
وهذا الفصل يحققه بعض فضلاء الزمان فكتبناه بعبارة وهي على شأن يكمل لحله ان اردنا
تصحيح على اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا اخرى منها حركة الروح الباصر وتوجه نحو
يسره فنرتسم الشبح في نصف الاجواء
حصل لنا طبع المخروطين فنرى شبحين
وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة
واحدة والمرة في الماء المتموج مرارا كثيرة
ومنها حركة الروح التي وراء
تقاطع العصبتين الى قدام
وخلف حتى يكون لها

العين اليمنى
المرئي الاقرب
المرئي الابعد
العين اليسرى

حركة ان يتضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى
اليها صورة المحسوس قبل ان ينمحي ما ادى الى الحس المشترك فاذا ارتسمت في الروح المودية
صورة فنقلتها الى الحس المشترك والقطرة ترتسم بها [illegible] الى ان تمحي حتى زال القابل الاول
عن موضعه كله جزء او معقل تلك الصورة بعينها مثل انمحى بها عن القابل الاول فحصلت
تحصل في كل واحد صورة مرئية والوثوق بين هذا السبب والذي قبله ان يعين الحركة المنسوبة
الى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة **الفصل** الثاني عشر في انه لابد في الابصار
من متوسط الشفاف قال الشيخ من الناس من ظن ان المتوسط كلما كان ارق كان ادل على
لكن خلا عن الحائل الابصار اكمل حتى كان يكون ابصار الثوابت من السماء وان قل فليس اذا
او حصلت رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار وجب ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك
لان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم فاما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصلا لما كان

بين المحسوس والحاس المتباينين موصل البتة ولم يكن فعل وانفعال ولعل قائلا يقول الهواء
ليس موصلا على معنى انه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديها وينقلها الى الحاس بل على معنى انه لا
يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس واعترض الشيخ ايضا بان هذا النوع من الانفعال غير
محتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم
من انطباع صورة المحسوس في الحاس من الخلاء محال في نفسه والملاء واجب وليس النظر فيه انما
النظر في ان حصول الصورة في الرائي هل يفتقر فيه حصول هذا الملاء ام لا وذلك لا يثبت بما قالوه
الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان يكون الا هذه الخمسة من الناس من
زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه بان الطبيعة لا تنتقل
من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان
حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس لا يمكن ان [illegible] الفصل
الثاني عشر في المحسوسات المشتركة وهي المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكونات
والقرب والبعد والمماسة وهذه الامور ليست محسوسة بالذات فان المحسوس بالعرض هو الذي
لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا ابن عمرو فان المحسوس هو ذلك
الشخص وليس كونه ابن عمرو محسوسا اصلا ولا ايضا في النفس منه خيال ورسم بوجه من الوجوه واما
الاشياء التي عددناها فانها وان كانت غير محسوسة بالذات لكنها محسوسة بشرط الاحساس باللون
والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا
ظهر لك ان كل ما نقل انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو
المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر او لا يتوقف
فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول واذا عرفت ذلك فنقول الا البصر يحس بالعظم
والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وزعم قوم ان الحركة غير محسوسة فانا
لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر بسرعة وفرضنا انه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض ولا
يكون الرياح مضطربة تماوجه بل يكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع كونها غاية في السرعة لا تكون
محسوسة حتى يتوهم سكان السفينة انها ساكنة فعلم ان الحركة غير محسوسة واما السكون فعدمي فكيف
يحس به ولشبهة ان يكون ادراك الحركة والسكون لا يتاتى الا بالاستعانة بالعقل لان الجسم المتحرك
لابد وان يكون يختلف نسبته الى الاجسام الاخر مثلا ان يعتبر قرب اي جسم كان بعد امنه وبالعكس او بعيد

متفارقة عما كان ملاقيا له او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم من الاجسام
الاخر فحينئذ يحصل الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلف النسبة ولذلك ملاح راكب البحر
لما لم يحصل له الشعور باختلاف النسبة لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون
ادراكا ذهنيا ومعاونة احوال ذهنية واما اللمس فانه يدرك جميع الامور المعدودة بتوسط صلابة
او لين او حر او برد واما الذوق فانه يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا ويدرك العدد بان يجد طعوما
مختلفة واما ادراكه الحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستعانة باللمس واما الشم فانه
لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد ويقرب من القياس وسواء يعلم ان الذي انطبعت رائحته
غير الذي حصلت رائحته ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل عليه في بعض الاوقات
من جهة ان الاصوات العظيمة يحصل في الاغلب من اجسام قوية وبالجملة فادراك البصر لهذه الامور
اقوى وان كان ايضا ادراكها في اكثر الامر باستعانة منه يقرب من القياس وهذه الامور انما
تسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها وليس كما ظن ان في
الحيوان حسا اخر ظاهرا يدرك هذه الاشياء ولو كان هناك حس اخر لكان معطلا من جهة ان الحواس
الخمسة وافية بادراك هذه الامور واعلم ان من جملة الاحوال العارضة بسبب اختلاف احوال الحواس
الظاهرة النوم واليقظة فلنتكلم فيهما

الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة

اما تفهيم الدلالة على ان المتعلق الاول للنفس جسم لطيف متكون من بخارية الاخلاط ومن لطيفها
ويسمى ذلك الجوهر بالروح فاذا انصب ذلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة
وذلك هو اليقظة وان لم ينصب الروح الى الحواس او رجع عنها بعد انصبابه اليها تعطلت
الحواس الظاهرة وذلك هو النوم فنقول ان عود جوهر الروح الى الباطن وعدم بروزه الى
الظاهر اما ان يكون طبيعيا واما ان لا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي اولا
ثم اقسام عدم البروز ثانيا فنقول العود الطبيعي اما ان يكون على طريق التبعية لغيره او
لا يكون فان كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير لا محالة يكون من الامور الطبيعية وذلك
هو ان يعود الروح الحيوانية الى الباطن لانضاج الغذاء فيتبعه الروح النفساني ايضا كما
تقع في حركات الاجسام اللطيفة الممتزجة واما الذي لا يكون على طريق التبعية لغيره فذلك
عند ما يتحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة شيء كثير فيعود الى الباطن طلبا للبدل ذلك
المتحلل واما عدم البروز الطبيعي فهو على وجهين احدهما ان يكون قليلا لا يفي بما يبقى منه

قسطا

قسطا في المبدأ وتذهب قسطا الى الخارج فلا يحصل بذلك العمل منه الروح في المعدن ولا ينبسط
الثاني ان يميل الدماغ بسبب الرطوبات الموافقة وتسد المجاري فلا يمكن الروح من النفوذ
وربما تترطب جوهر الروح ايضا فلا تقوى على الانبساط الى الظاهر وذلك مثل النوم العارض
عند السكر او البحران عند الشيخ واما الذي لا يكون طبيعيا فاقسامه ستة الاول اذا انقلبت
الطبيعة بكليتها الى العلة او انضغطت تحت الاذى مثل سهل الروح النفساني في ذلك وهذا
شبيه القسم الاول من النوم الطبيعي الثاني ان يعرض للروح تحلل غير طبيعي مثل الاستفراغ والتعب
وغيرهما فيعود في البدن طلبا للبدل وهذا شبيه القسم الاول الثاني من النوم الطبيعي والفرق
بينهما ان المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعي وههنا يطلب بدل تحلل التعب
والاستفراغ وهما غير طبيعيين الثالث قد يصيب عضل الطبع الصحيح ادم المعدة او الرحم او فيتعلق
الدماغ عنهما السبب علة وبينهما من المشاركة فينسد مسالك الروح انسدادا يعسر معه حركة الروح الى
الخارج الرابع قد ينضغط الدماغ نفسه كلا او بعضه تحت عظم القحف عند ما ينصب الدماغ ضربة
وذلك يوجب النوم الخامس البرد منوم سواء كان بردا من داخل البدن او من خارج وسواء
كان من الدواء او الغذاء ويتوهم لوجهين احدهما انه يكثف الالات ويحللها بحيث لا ينفذ الروح
النفساني في مجاريها وثانيهما ان ايضا البرد مما يمنعه من الروح ويحللها بحيث لا يقبل
القوى النفسانية شعور البادية باس الضد المنافي السادس الرطوبة ومن تقتضي النوم من ثلاثة
اوجه احدها انه يخلط جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة وثانيها انها تسد المنافذ
وثالثها انها ترخي الاعصاب والعضلات فتضيق المجاري ثم هذه الرطوبة تارة متولدة في نفس
الدماغ وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب او من الطعام وذلك شيء ما يعرض بسبب التخمة
وطول لبث الطعام في فم المعدة وهولاء يزول سباتهم بالقيء واما عند كون المعدة او الرئة عليلة فيتصاعد
الابخرة مما فيها من الاخلاط الردية الى الدماغ واما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد
الى الدماغ منها من البخارات وتارة بسبب ان البدن بسببها يضعف عن التغذي فيضعف الروح فلا
تقوى على الانبساط الى الخارج واعلم ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الاصلي
هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما ان الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان الاصل هو الحر واليبس كان
تابعا السابع الافكار الكثيرة وهي انما تنوم لان الدماغ يسخن من كثرة الحركات فيجذب الرطوبات
اليه فيحصل النوم الثامن الخوف العظيم فانه لا يحصل معه من انقباض الروح الى الباطن نوم والله اعلم

بالصواب **الباب الرابع في الادراكات الباطنة** وفيه فصول **الفصل**
الاول في اثبات القوى الباطنة الخمسة اما الحس المشترك فهو قوة مرتبة في مقدم الدماغ تتأدى
المحسوسات الظاهرة كلها اليها واحتجوا على اثباتها بادلة ثلاثة الاول قالوا لو لم يكن قوة تدرك الملموس
والملون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك او ليس هو اذ لا بد للقاضي على الشيئين يجب ان
تحضره المقضي عليهما وهذا الحكم ليس هو العقل اما اولا فلانا سنبين ان المحسوسات لا تدركها الا قوة
جسمانية واما ثانيا فلان البهائم التي لا عقل لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحركة
ولو لم يكن الشم والشكل واللين لها على الصورة ولم يكن صورة الخشبة مدركة مع الالم حتى تهرب
عنها فظاهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جسمانية وليس شيء من القوى الخمس الظاهرة
كذلك فلا بد من قوة باطنة جسمانية وهي التي سميناها بالحس المشترك ولقائل ان يقول انا اذا عقلنا
الانسان الكلي ثم راينا انسانا معينا نحكم بان هذا الشخص جزئي ذلك الكلي المعقول فان كان
القاضي على الشيئين يجب ان تحضره المقضي عليهما فالحاكم في الحكم على الانسان الجزئي بانه جزئي الانسان
الكلي لا بد وان يكون مدركا للانسان الكلي والجزئي فاذن القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة
للجزئيات واذا كان كذلك فقد بطل قولهم بان هذا الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول
بهذه القوة وان كان لم يلزم من كون الحاكم حاكما على هذا الجزئي بانه جزئي ذلك الكلي ان يكون عالما
بذلك الجزئي وذلك الكلي فحينئذ لم يلزم ان يكون القاضي على الشيئين تحضره المقضي عليهما
فبطل دليلكم ايضا اللهم الا ان تبينوا مغايرة القوة الحاكمة للقوة المدركة بان هذين الاثرين يستحيل
استنادهما الى قوة واحدة لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولكنك قد عرفت فساد ذلك قال
بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم مدركا للصورة المحسوسة
كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان القوة الشهوانية مدركة بل يصح ان يكون النفس
تدرك الطعم واللون بالذوق والبصر ثم تحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا اللون وهذا اجمل منوط
ولهذا شرحنا في اول المنطق من ان كل تصديق فلا بد فيه من تصورين ثم لم يكن متصورا
للعالم وانه حادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للاخر الحجة الثانية قالوا القطر النازل نراه خطا مستقيما
والنقطة الجوالة بالاستدارة على التعجيل دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطا ولا
دائرة فان ذلك الاشباح موجودة في الحس وليس محلهما هو القوة الباصرة فان البصر لا
يدرك الشيء الا حيث هو فيتعين ذلك الاحساس لقوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جسمانية

ان م

الخيال

بهذه الحجة

ولقائل ان يقول الحكم استدللتم على اثبات الانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات
الانطباع في غير البصر الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا عليه والذي نزيده الان ان نقول لم لا يجوز
ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصر والقوة الباصرة وقولكم بان القوة الباصرة لا
تدرك الشيء الا حيث هو فهو نفس المتنازع فيه لانا نقول لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع في الروح
الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء تلك الصورة ينطبع فيها صورة الجسم
في حيز اخر واذا اجتمعت الصورتان في البصر بثبوت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة
الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا بد من دليل على ابطال ذلك اذ هو من قولكم ان البصر لا يدرك
الشيء الا حيث هو فان هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل دليلا على المطلوب بعين ذلك ان
الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور فكيف يمكن ان
يقال البصر لا يدرك على هذا الوجه الحجة الثالثة ان الانسان ربما يدرك صورا محسوسة لا وجود لها
في الخارج مثل ما هو حق للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا محسوسة واصواتا
مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من الانبياء والاولياء
وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صورا محسوسة لا يرتابون فيها ولا يكذبون اعينها وتميز غيرها
من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فوقا فاذن لتلك الصورة وجود فان العدم المحض يمتنع
ان يكون متميزا عن غيره بحيث مشاهدا حسب ما يشاهد سائر الامور الوجودية ووجودها ليس في
الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فهي ليس فاذن لتلك الصورة وجودها في المدرك وذلك
المدرك يستحيل ان يكون شيئا غير جسماني لما سيثبت ان ما لا يكون جسما ولا جسمانيا يمتنع ان
ينطبع فيه صور الجسمانيات على ما مضى وليس هو الحس الظاهرة فانه معطل في النوم ولانه ربما
كان الذي يتخيل سهو العينين متعذر ان يكون المدرك لتلك الصورة قوة باطنة وليس ذلك
هو الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كل ما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فيتعين
ان يكون المدرك كذلك قوة اخرى جسمانية وذلك هو المطلوب واعلم ان القادح في هذه الحجة
ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو
جوهر النفس على ما سنوضح ذلك بالبراهين القاطعة واحتج من نفى هذه القوة بدليلين الاول
النائم قد يرى في النوم جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها
في جزء من البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر

ذلك مع

النفس ببطل القول بهذه القوة والثاني كما انا علمنا ببداهة العقل انا لانذوق الطعوم ولا نشم الروايح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لانذوق ولانلمس بالدماغ ومن انكر ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك واما الخيال وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك واما الخيال وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ وللقائل ان يقول هذا بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد وذلك قد ابطلناه وايضا فلان الشيء قد يكون قابلا ولا يكون حافظا اما كل ما كان حافظا فلا بد وان يكون قابلا لان الحفظ بعد القبول فلا غنى عن الاعتراف بكون الشيء الواحد قابلا وحافظا اما كل ما كان حافظا فلا بد وان يكون قابلا لان الحفظ بعد القبول فلا غنى عن الاعتراف بكون الشيء الواحد قابلا وحافظا الوجه الثاني قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكما ولا غير حاكم وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة يكون حاكما وتارة يكون حافظا فان بينتم ذلك على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد كان من الطراز الاول الوجه الثالث قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم يكن ذلك وهذا انما يتم عند اختلاف القوتين وللقائل ان يقول الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اليها فتلك الصورة في هذا الوقت في اي خزانة يكون فان قالوا النفس اذا اعرضت عن تلك الصور العقلية انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فمتى ما همت النفس لادراك تلك الامور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى ما همت لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال والذي يدل على ما قلناه ان الروح الحامل لقوة الخيال لا شك انه يتحلل منه اجزاء الغذائية يرد بدلها مرة اخرى ولا شك ان القوة الواحدة بالذات والشخص لا يبقى عند تبدل المواد بل متى تحلل من حمل القوة جزء فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة اخرى فاذا جاز ان يكون الاستعداد سببا لحدوث قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول تلك الصور المحسوسة سببا لحدوثها لو ان كانت غايبة عنها ثم ذكروا بعد ذلك من فوايد الخيال انه لولا حفظ الخيال مثل المحسوسات انه لولاه ولا لكنا اذا راينا انسانا

ثم رايناه مرة اخرى فما كنا نعرف ان الذي رايناه ثانيا هو الذي رايناه اولا ولو لم نعرف ذلك لاختل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتاج الانسان في كل ما يراه الى ان يتعرف حاله مثل ما تعرف في المرة الاولى واذا راينا انسانا بعد ان رايناه ما كنا نعرف انه من يحال له وكنا اذا راينا الماء ثم بعد ان رايناه ما كنا نعرف انه مرو ما كنا نعرف ان الخبز مشبع ولا كنا نميز بين الصديق والعدو وذلك يخل بنظام المعيشة واما القوة التي تسمى متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا على كونها مغايرة لساير القوى بان قالوا ان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها بالبعض وان نفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذي شاهدناه في الخارج مثلا نركب في الدماغ حيوانا نصفه حجر نصفه ابل وهذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى فهو اذن لقوة اخرى وهذا ايضا بناء على ان الشيء الذي يركب ويفصل غير الشيء الذي يدرك لامتناع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد تكلمنا فيه ما فيه واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا تحس بها وهي اما امور ليس من شانها ان تحس بها كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي يدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان تحس بها كالعداوة التي كنا اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدي اليه الحس في ذلك الوقت فالقوة التي بها يدرك هذه الامور هي الوهم ولا يجوز ان يكون هذه القوة شيئا من القوى التي ذكرنا لامتناع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهي اذن قوة اخرى وللقائل ان يقول القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان يكون مدركا للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لان المدرك للكليات هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر في العقل انه يستحيل ادراك عداوة قايمة لهذا الشخص من حيث كونها قايمة لهذا الشخص الا بعد ادراك هذا الشخص فاذن القوة الوهمية مدركة للاشخاص واذا كان كذلك فمن الجايز ان يكون الحس المشترك هو الذي يحكم بهذه الاحكام وحينئذ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لساير القوى المذكورة واما القوة الحافظة فقد قالوا كما ان الحس المشترك خزانته هي الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى ايضا متذكرة لكونها قوية على الاسترداد لما زال ثم بهذه الاسترداد تارة يكون من المعنى الى الصورة وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذا قبل الوهم مستعينا بالمتخيلة واستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت

له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما
حفظتها قبل ذلك وتارة يكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في الحافظ
الى ان عرض له المعنى الذي ادرك مع الصورة التي بطلت وان تعذر من جهة من الجهة فحينئذ يورد الحس
الظاهر تلك الصورة وصارت مستقرة في الخيال وعادت نسبة المعنى المستقرة في الحافظ ثم اعلم
ان الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وهاهنا موضع نظر فلسفي انه هل القوة
الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او
قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب واما في كتاب الشفاء فذكر في فصل الاول من
المقالة الرابعة من علم النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركتها وافعالها متخيلة ومتفكرة فيكون متفكرة بما
تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظ فهي قوة وخزانتها فوانتها
واعلم ان هذه الاضطرابات دالة على ان الشيخ كان مضطرب الرأي في امر هذه القوى واعلم ان
اكثر الكلام في امر القوى مبني على ان النفس هل هي مدركة للجزئيات والجسمانيات فلنتكلم
في ذلك ولنذكر من الحجج بنهج اقتضى ما يمكن ان يقال **الفصل** الثاني في بيان ان
المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس الذي يدل على ذلك ثلاثة براهين
الاول انه يمكننا ان نحكم بان الذي له لون كذا له طعم كذا واذا سمعنا صوتا عرفنا الصاحب
والحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على الشيء بانه الاجزاء وليس
هو تصديق بثبوت احدهما للآخر او لا ثبوته له والتصديق لا يتأتى الا بعد التصور
فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا ان نحكم بان
هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الشكل الفلاني ثم نقول
انا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناها بالبصر حكمنا بان تلك الصورة المتخيلة هي صورة ذلك
المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكنها الحكم
بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسة فان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره
المقضي عليهما ثم نقول الشاة اذا ادركت صورة الذئب حكمت بالعداوة فيها حاكم حكم بان
هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عنده ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك
عداوته اذ القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فثبت ان في الانسان شيئا هو

مدرك

هو مدرك المحسوسات الظاهرة ومدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي التي جعلوها مدركات
الوهم فبطل ما ذكروه من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم ثم نقول الانسان
يمكنه ان يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل ومعلوم ان التصرف
بالتركيب والتحليل حكم باضافة البعض الى البعض اما بالتجزئة او بالالحاق والقاضي على الشيئين
لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن المتولي للتركيب والتحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعاني
الجزئية ثم نقول اذا عقلنا الانسان الكلي ثم احسسنا بالانسان الجزئي حكمنا بان هذا الشخص
المخصوص المحسوس هو جزئي ذلك الكلي وحكمنا على الفرس الشخصي انه ليس جزئي ذلك الكلي
والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن في الانسان قوة واحدة مدركة
للانسان الكلي والانسان الجزئي حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئي المحسوس جزئي الانسان
الكلي وان الفرس الجزئي ليس كذلك فثبت ان في الانسان شيئا واحدا مدركا لجميع المدركات
بجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وارادة
كل مختار على شعور فاذن محرك بدن الانسان شيء له شعور وثبت انه له جميع اصناف الشعورات
فاذن الانسان شيء واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات بكل اصناف الادراكات
وذلك هو المطلوب البرهان الثاني انك لا تشك في انك تسمع الاصوات وانك تبصر
الالوان والاشكال وتدرك المعقولات ولا تشك في انك واحد بالعدد فلو كان المدرك
للمعقولات غير المدرك للمحسوسات لجوهر ذاتك الذي هو انت على التحقيق لم يدركهما جميعا
اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئا واحدا او كنت انت اثنين فان قلت القوة الباصرة
التي في العين اولا تدرك ثم تؤدي الى ما ادركته الى بعلاقة بيني وبينها فيحصل الشعور بالشيء
الذي ادركته القوة الباصرة فنقول بعد التادية اليك هل ادركت الشيء المبصر كما ادركته الالة
ام لا فان قلت نعم فادراكك غير وادراك الالة غير فيجب ان ادراكك يتوقف على ادراك الالة
الا انك انما تكون مدركا لاجل انه حصل لك ذلك الادراك لا لانه حصل لالتك الادراك
وان قلت لا ادرك بعد التادية فاذن انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك الم
ولا انك حركك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك او القوة الباصرة
قد ابصرت وادركت شيئا وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية والابصار غير والعلم بان الغير يبصر لا
يكون ابصارا والعلم بان الغير جاع او تألم او التذ لا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن

مختارا و

العقلاء بداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار
هذا العلم الاول جاز انكار المحسوسات والمشاهدات حيث بعد ان صح هو نفسك التي انت هو
وهو انت سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقل وفاهم بل ربما كان محتاجا في كل نوع من
هذه الافعال الى الة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه البرهان الثالث على ان النفس مدركة
للجزئيات انه سيظهر بالادلة التي نذكرها بعد ذلك ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير
ومعلوم ان النفس المعينة غير مدبرة للبدن الكلي والا لم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها
بساير الابدان ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي من
حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن النفس مدركة للبدن الجزئي
من حيث هو هو وذلك يقتضي كون النفس مدركة للجزئيات فان قيل ان النفس تدبر بدنا كليا
ثم انه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل فيقول انه يجد كل عاقل من نفسه انها لا تحاول
تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وايضا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما
يعقل اذا كان البدن الشخصي قابلا لتدبير معين لا يقبله ساير الابدان وليس الامر كذلك
فان كل تدبير يقبله بدن يقبله ساير الابدان فيستحيل ان يكون تخصيص التدبير بتخصيص القابل
فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات ولنا ههنا وجوه خاصة
الاول لهذا ان يدعي ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم
فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة وبالطرف
الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتهيا ونافرا وذلك محال الثاني
من يدعي ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام
محلها فحينئذ يكون للصداقة ربع وثلث وذلك بعيد الثالث ان يدعي ان الحفظ والخيال
قوى غير جسمانية ويحتج بوجوه ثلاثة الاول انا قد دللنا على ان الصور التي يشاهدها النائمون
والممرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية تحتاج الى محل ومن الظاهر انه يمتنع ان
يكون محلها جزءا من البدن لما ثبت في بداية العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذن
محلها غير جسماني وهو النفس الثاني ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي لكان
لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال اذ الانسان قد
يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر العالم ويبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبديهة

ان

ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذ
كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا
ان الصورة غير منطبعة في شيء جسماني على ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة في الطبع ولا
يتميز متحده واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض الثالث
لو كان التخيل بقوة جسمانية لكان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد وان يكون ذا مقدار فاذا تخيلنا
المقدار بعد ذلك لو حصل مثل المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال الرابع
ان نتمسك بما اورده الشيخ في المباحثات على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارته قال
المذكورات من الصور والتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا لكان يكون من شان
ذلك الجسم ان يتوقف بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك وهذا الثاني باطل لان الجسم منا
في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان محل المطبوع يتحفظ وضع اجسام هي الاصول
ويكون ما ينضم اليها كالة داخل عليها المتصل بها اتصالا مستمرا ويكون فائدتها انها تكون كالمادة
للتحلل اذا انجذبت المتحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري فيقول هذا
باطل لانه اما ان يتحد الزايد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل
واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او يتبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب
ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يختص بالاصل وواحد يختص بالمضاف
الى الاصل والثاني فاذا فات الزايد بقي الباقي ناقصا عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات
تامة بل ناقصة واما ان اتحد الزايد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفترض فيه بعد ذلك
الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزايد في معرض
التحلل فظهر ما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم متفرق ويتزيد بالاغتذاء واذا
كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية واحدة بعينها لان الموضوع اذا تحلل تبدل و
تفرق بعد ان كان متحدا لا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى
فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا تتجدد والثاني باطل وان تجددت فلانه اذا احدث موضوع
اخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه ولما كان الموضوع الاول عند حدوثه
كان محتاجا الى الاكتساب من الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا
وجب ان يكون محتاجا الى الاكتساب من الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور المحفوظة

والذكر لكن البديهة تشهد بان الامر ليس كذلك فان الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بان يكرر عليها تلك الصور بحسب استعداد النفس لقبول تلك الصور بسبب ذلك التكرار راجحا ويكون للنفس بسبب ذلك يمكنها ان تسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة وحينئذ يكون الاثر في المذكورات والتخيلات على وزان المعقولات من جهة النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المتخيلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ايا بن الاصحاب الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال بعد في اخر هذا الفصل وهذا وانما لم نوقع في النفوس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور ذاته وانه هو المدرك والباقي وان هذه الاشياء الات متبدلة عليه فهذا احتمال يدل على صحة ما اخترناه واحتج به من زعم ان النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي ثلاثة الاول ان العقلاء ببداية عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذان لا في غيره وكذا في البواقي حاكمين بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فلو لم يكن ذلك حاكمين بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك لهذه الادراكات المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول المدرك وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفتت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والمشروب عند الشرب هل يتألم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك وجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه لا يدرك الذوق وثانيها انا نرى الافة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال المنسوبة اليها البتة او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الافة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان كذلك وثالثها ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان يكون لها انفس ناطقة مجردة وذلك بعيد ورابعها انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان ترتسم في المدرك صورة

المستعملة

آلة دراكات لهذه المحسوسات

الكرة فلا بد وان ترتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اصلا واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة تكون جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف الاحساس بها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والغايب والحاضر واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام والاعمال انما يدرك هذه المحسوسات لكونه من هذه الالات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين ان لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو واحتجوا على ان التخيل قوة جسمانية بامور ثلاثة الاول وهو اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا محفوفا بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة فلا شك انه يتميز كل واحد من المربعين الطرفين عن الاخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية والقسم الثالث وهو ان يكون ذلك الامتياز بامر غير لازم فيقال ذلك الوصف الغير اللازم المميز اما ان يكون يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر او لا يتوقف والاول باطل لانا اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين الطرفين يمينا والاخر شمالا الى فرض اختصاصه بفارض والا لكان يمكننا ان نجعل المربع الايمن على ما هو عليه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك الفرض لزم الدور واما ان لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض الفارض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول موجودا مع انه لا يمكن حصول النسبة الى المعدوم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الحسيين اولى من انتسابه الى الاخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن فاذن محل احد المربعين من الخيال غير محل المربع الاخر والا لامتنع ان يختص احدهما بعارض يميزه دون الاخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل المتخيلات جسمانيا فان قيل اليس يمكننا ان نتخيل مربعا كليا ونقول بكونه يمينا وشمالا بيانا لما ذكرنا في العقل حتى ان المربع الايمن والمربع الايسر ينتقل المربع الكلي

امر يتوق به العقل حد النبات من والشاسر ويكون ذلك لغوطه حتى انه يمكن من تميز ذلك الوضع
واما في التخيل فلا مشار غير حاصل بالوضع لان المربع المعين الذي على اليمين لا يمكننا
ان نتوهم فيه عارضا عارضا حتى يصير هو بعينه في الخيال ويطالبه فيظهر الفرق الحجة الثانية
وهي ان الصور الخيالية مع تشابهها وتوافق النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض
اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما لاجل ماخذه او للاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل
ما ليس موجودا في الخارج فبقي الثاني وسواء يكون الصورة تارة ترتسم في جزء اكبر وتارة
في جزء اصغر الثالثة انه ليس يمكن ان يحمل السواد والبياض في شبح جسماني واحد و
يمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزءان لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر
والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بان قالوا لما ثبت
كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية
كذلك ونحن نوجز هذا الكلام زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة
او صداقة هذا الشخص والاول ظاهر الفساد لانه ادراك كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقي
الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان اضافة الصداقة
الى الشخص المعين تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين
فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة ولكن قد ثبت ان مدرك هذه الصورة جسماني فالوهم
ايضا جسماني واما ان القوة الشوقية الاجماعية جسمانية فلم اراهم على ذلك حجة خاصة
واما ان القوة المحركة فلانها عبارة عن امر حاصل في الاعصاب والعضل به وهو المسمى
بالقدرة والقوة ولا شك في كونها جسمانية هذا مجموع ما يمكن ان يتمسك به من جعل هذه القوى جسمانية
والجواب عما تمسكوا به اولا ان نقول ان اكثر الناس يزعمون انهم يجدون ادراكاتهم الكلية
وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم او دماغهم فلم يدل ذلك على ان محل هذه الادراكات الكلية
هو القلب او الدماغ فان كان لا يلزم ذلك فكذلك في ما ذكرتموه وايضا فالعقلاء ببداية
عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان
هو المبصر والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات دون شيء
من الاعضاء ثم خطر ببالهم ان الاحاد لما لم يكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة
كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا وتنبه الاكياس منهم للنفس فعلموا انه ليس العلم بكون العين مبصرة

علم بديهي بل العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها مبصرة او آلة للابصار
فذلك غير معلوم بالضرورة والجواب عما تمسكوا به ثانيا وهو قولهم الآفة اذا حلت عضوا اختل
ذلك الفعل فنقول من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة التي هي علة لتلك الافعال الى تلك الآلات
في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها ومتى قدر ذلك سقط الاستدلال والجواب عما تمسكوا به ثالثا
من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ناطقة فنقول واي محال يلزم من ذلك وايضا فلانا لا نقول
بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان ذلك جائز وغيره جائز وفي الانسان
لما عرفنا ان المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ان مدرك الكليات مجرد فلا جرم حكمنا
بناء على ذلك ان مدرك الجزئيات مجرد واما سائر الحيوانات لم يحصل الحجة فيها فلا جرم بقي الامر
مشكوكا فيه والجواب عما تمسكوا به رابعا من ان النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع انه لا وضع لها ولا
حيز فنقول انكم وان انكرتم ادراكها الجزئيات ولكنكم لا تنكرون ادراكها الكليات فاذا ادركت
الكرة الكلية فلا بد وان يحصل فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتموه فان لم يلزم ذلك
في كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية والجواب عما تمسكوا به خامسا
من ان المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصارها بقرب المرئي وبعده فنقول النفس وان كانت
هي المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على النظر ابتداء فيها لكون الآلة سليمة والمرئي حاضرا
عند الآلة لا بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد واذا كان ادراك النفس للمبصرات موقوفا على حضورها
عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والجواب عما تمسكوا به سادسا المعتمد بالبحث
فنقول انا قد نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصور الجسمانية ما يساويه والذي
يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح الخيالي او ينطبع فيه فان لم ينطبع في الروح الخيالي فقد بطل قولهم ان
التخيل لاجل هذا الانطباع وان انطبع فيه فحينئذ قد انطبع فيما يساويه وانطبع فيما يفضل عليه
ويكون محل ما يساويه محلا زاد عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين المقدار المساوي وبين المقدار الذي فضل
وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين وان انطبعتا في محل واحد فانه يمكن ان نميز بينهما واذا
كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتي المربعين الطرفيين في النفس ان لا نتميز في الخيال احدهما عن
الآخر وعلى الجملة فان الانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للجملة
فان كانت صورة كل واحد من تلك الامور يرتسم في جزء من الروح الخيالي غير الجزء الذي يرتسم فيه صورة
الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة ان المقدار القليل من الروح الخيالي لا يفي بذلك وان لم يجب ان يكون

لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يرتسم في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض ثم نقول انا اذا تخيلنا مربعا محفوفا بمربعين فلا بد وان يتخيل هذا المربع على هذا الوجه المخصوص في جهة او في جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودة فاذا انطبعت في النفس صورتا المربعين وكان لاحد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص ولم يكن الصورة الاولى مخصوصة بالحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المربعين عن الاخر واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال وايضا فلو فرضنا محفوفا بمربعين كليين فلا بد وان يتميز احدهما عن الاخر مع انهما يمتنع حصولهما في جسم او جسماني والجواب عما تمسكوا به اولا وهو قولهم الصور الخيالية قد يكون اعظم من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف حال القابل في العظم والصغر فنقول ان كان صغر القابل يقتضي صغر المقبول فيلزم من ذلك ان لا ينطبع في الشيء الا ما يساويه وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما ان جاز ان ينطبع في الشيء اعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها والجواب عما تمسكوا به ثانيا وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبحين جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي ان يكون محل الشبحين جسما فنقول انه يمكننا ان نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم ان يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغايرا لمحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هنا والجواب عما تمسكوا به ثالثا من انه لما كان الخيال جسمانيا كان الوهم المتعلق به ايضا جسمانيا فنقول لما بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانيا فكذلك الوهم يجب ان لا يكون جسمانيا وكذلك الكلام فيما تمسكوا به عاشرا فهذا ما عندي في هذا الباب والله الاحاطة التامة بالحقائق وله الحمد وحده

الباب الخامس في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وفيه فصول الفصل الاول في

بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم لنذكر اولا الادلة المشهورة ثم في اثر الكلام نذكر ما هو الاقوى عندنا الحجة الاولى ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية اعني الامور التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة عن ارتسام تصورها في المدرك فمحل تلك الصور العقلية ان كان جسما فاما ان يكون محلها من الجسم شيئا غير منقسم

او يجعل شيئا منقسما والاول محال لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف فنقول والنقطة يستحيل ان يكون محلا للصور العقلية لوجهين الاول ان النقطة اما ان يكون لها تميز عن الخط الذي هي نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حلول المعقولات فيها وحدها بل كان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهايته فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ويكون لا محالة بعد بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته واما ان قيل ان للنقطة تميزا عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين ملاقيين بنقطتين من جهتين فاما ان يكون النقطة المتوسطة فاصلة للطرفين عن التماس فيكون النقطتان كلها منقسمة هذا خلف او لا يكون فحينئذ تتداخل النقط لكن المتوسط قد وضعت مباينة عن الخطين فللخطين نقطتان اخريان والكلام كالكلام في الاول فيفضي الى ما لا نهاية له من النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهايته وكل ذلك محال ولقائل ان يقول سلمنا لكم انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هو نهايته لكن لم قلتم انه لا يحل فيها الا طرف ما يكون حالا في ذلك المقدار واما البرهان على ذلك فانه ليس ذلك من الاوليات ثم ان ذلك منقوض بالالوان فانها لا توجد عندكم الا في السطوح ثم لا حصول لها بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء لا يوجدان الا في السطوح فيبطل قولكم ان النهايات لا تحل فيها الا نهايات ما هو حال في المقادير والمعتمد في ابطال هذا القسم ان نقول النقطة لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك المقبول حاصلا ابدا ولو كان المقبول حاصلا ابدا كما علمت ان المبادي المفارقة عامة الفيض فلا تخصص فيضها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط يكون عاقلة ولوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلا للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على الاستعداد التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم وبان ان الصور العقلية عديم الاستعداد التام يمتنع ان تحل من الجسم شيئا منقسما فهو ان الجسم منقسم ابدا والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان يكون الصور العقلية منقسمة ابدا وذلك محال من وجوه الاول هو انا لو فرضنا لكان الانقسام الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين ومحال ان يكون الى جزئين متشابهين فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون حقيقة بوجه لكن الامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك المعنى المثبت بالحقيقة ولو لزم ذلك الا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين

اما اولا فلان كل واحد من الجزئين فاذن المخالفة ليست الا بالعوارض المادية مثل المقدار
والشكل فلا يكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خلف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام
اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فان كان شرطا وجب ان يكون الجزءان مخالفين
للكل لوجوب مباينة الشرط للمشروط وايضا فقبل فرض القسمة وجب ان لا يكون معقولة
لفقدان الشرط وايضا فالشرط الاول هذا محال وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول
كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام
مقارنة لعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في الحال من ذلك المحل كغاية لماهية تلك الصورة
فاذن جزء تلك الصورة مساو للكل في الماهية وحال الجزء جزء من حال الكل فيكون كل الصورة
ممكن الحلول في بعض محله فيكون حلولها في كل ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة
المجردة هذا خلف فان قيل اليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة بالماهية
في ذواتها كلية الطبيعة مثل المعنى الجنسي مثلا الحيوان فانه ينقسم الى الذي هو حصة الانسان والى الذي
هو حصة الفرس وهما في الحقيقة غير مختلفين بالماهية فان حصة الفرس بشرط التجرد
عن العوارض الجسمانية مساوية لحصة الانسان بشرط التجرد عن الناطقية في النوع والحقيقة
فقد راينا انقسام المعاني العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات
مقادير جرمية واشكال جرمية فنقول هذا جائز ولكن هذا الحاق الكلي بكلي مثلا الحاق
الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان ويكون الانسان من اجتماعهما مخالفا لهما
فههنا لو كان اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان يكون كلية تلك الصور مخالفة للكل
واحد من اجزائها فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا لامتنع ان يحصل
من اجتماعهما ما يخالفهما وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان وغيره قسمة الكلي الى الجزئيات
المتخالفة بالنوع وقسمة الصور العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر وللقائل ان
يقول حاصل ما ذكرتموه انه لو انقسمت الصورة الى جزئين متشابهين فحينئذ يكون
الجزء مخالفا للكل في الشكل والمقدار مقدار المحل وذلك محال فنقول ان كان هذا الكلام
صحيحا وجب ان تقولوا عليه في الابتداء ولتقولوا لو حلت الصورة العقلية في الجسم لحصل
لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فاذا كان هذا القدر كافيا وقع ساير
ما ذكرتموه من التطويلات حشوا وفضلا ثم انا سنبين بعد ذلك ضعف هذه الطريقة

واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء
مختلفة الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفروضة
في الصور العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان تكون الاجزاء
المقومة التي هي الاجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو محال وايضا فلان
كل كثرة فان الواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء
ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية والعقل
مستقذر ان يكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم
غير ما حله الاخر ويلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا محال وايضا اذا
فرضنا قسمة فوقع الفصل من جانب والجنس من جانب ثم اذا غيرنا القسمة لم يكن الا ان
يقع في كل جانب نصف جنس ونصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد
ابطلناه او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون
فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصور العقلية ويكون مواضعها دائما بحسب ارادات
المريدين وعلى انا اذا اوقعنا قسمة في قسمة على هذا الوجه لزم المحال الوجه الثاني في بيان امتناع
القسمة على الصور العقلية ان نقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة
وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا
تبقى مع الانقسام فانها اذا انقسمت حصلت خمسان وبطلت العشرية فالعشرة من حيث
هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة واذا ثبت ذلك فحصول العلم المتعلق بهذه
الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان يكون اجزاؤه علوما او لا يكون فان لم تكن اجزاؤه علوما
لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء
اذا اجتمعت وهي في انفسها ليست علوما فان لم تحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع
وجب ان لا يكون المجموع ايضا علما وان حصلت هيئة زائدة على الاجتماع فكلامنا في تلك
الهيئة وهو انها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة واما ان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا
يخلو اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او جزؤه فان كان كله وجب
ان يكون جزء الشيء مساويا للكل من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا
ان الحقايق لا بعض لها ولا جزء ولانا نعلم ان قولنا العشرية هيئة متحدة حاصلة في المجموع المتالف

من تلك الآحاد فمحل تلك الجملة امور متكثرة فاذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها
فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل وبالجملة فان كانت العشرية
قابلة للقسمة جاز ان ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقا بجزء العشرية وان كانت العشرية غير
قابلة للقسمة مع ان محلها متكثر فحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يقدح
في اصل الحجة الوجه الثالث ان نفرض الكلام في الامور التي يستحيل عقلا عليها القسمة مثل
الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسائط التي تتألف عنها المركبات فان الحقائق
اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وحينئذ
نقول العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون وتدخل
التقسيم بتمامه وهذا الوجه احسن الوجوه الثلاثة والاعتراضات الواقعة على هذه الحجة
امور اربعة احدها ان النقط حلت من الجسم شيئا منقسما او شيئا غير منقسم فان حلت شيئا
منقسما مع انها غير منقسمة فجوزوا حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع انه لا ينقسم بانقسامه
وان حلت شيئا غير منقسم وقد ذكرتم ان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم النقطة فتكون النقطة
حالة في النقطة هذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الاولى كالكلام في النقطة الثانية
وايضا فالنقض بالوحدة وارد فانها مع كونها ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم مع انها
غير قابلة وكذلك الاضافة حالة في الجسم مع انها غير قابلة للانقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث
وربع وكذلك القوة الوهمية المدركة لعداوة الذئب المعنى جسمانية مع امتناع ورود القسمة عليها
اذ يمتنع ان يكون للعداوة والصداقة اجزاء وابعاض وثانيها ان نقول العلم متى كان انقسم
بانقسام محله اعني ما يكون محله منقسما بالقوة او اعني ما يكون منقسما بالفعل الاول مسلم والثاني
ممنوع وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى
انقسم ذلك الجسم بالفعل فانه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العالم فلم يكن محتملا للانقسام لا
جرم بطل العلم والقدوم الجواب اما النقطة فالخصم لما احتج بهذه الحجة ان يمنع كونها امرا وجوديا في
الخارج على ما مضى وان كان ذلك في غاية البعد فاذا سلمنا كونها امرا وجوديا فرقنا بين الصورتين
فان النقطة غير سارية في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في اجزاء الجسم اجزاء
من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجرد اضافة بل انما تتم بحصول صورة مساوية لماهية
المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد وان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فتكون سارية فيه

ولكن لقائل ان يقول اذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون ساريا فيه فليعقل اختصاص
العلم به لا على وجه السريان سواء كان العلم وصفا حقيقيا او حالة اضافية واما الوحدة ففيه لا نزاع
لان الوحدة الانفصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل ولكنها لا تنافي الكثرة بالعرض اما الصورة
العقلية فهي لا تحتمل الكثرة الخارجية والوهمية ايضا لانا بينا ان تلك الاجزاء يمتنع ان يكون مختلفة
بالماهية فهي اذن متساوية في الماهية فاذن مخالفتها للمجموع بكون الشكل والمقدار فتكون الصورة
العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف واما القسمة الوهمية في الوحدة الانفصالية فهي توجب انقسامها
الى جزئين متشابهين ويكون كل واحد منهما مخالفا للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة
الانفصالية ذات مقدار وذلك ليس بمحال فظهر الفرق واما الاضافة فالاكثرون يمنعون كونها
امرا وجوديا ومن سلم ذلك فرق بينها وبين الصور العقلية بكونها عرضا غير سار واما المعاني الوهمية
فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة فانها عداوة شخص معين
وذلك ادراك جزئي وليس كلامنا فيه انما كلامنا في ما تجرد عن المادة وقولهم الجسم منقسم بالقوة
فلا يمكن ان ينقسم الصور العقلية بالفعل فنقول الجسم عندنا وحدة تفترض فيه الاجزاء بحسب
الاشارة وحينئذ تفترض فيها اجزاء من الصور العقلية بالفعل فثبت ان هذا التقرير يلزم منه المحال
الحجة الثانية وهي حجة عول الشيخ عليها في كتاب المباحثات وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب
هي هذه الحجة ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها الا ان الاسولة وان
كانت متوجهة فانا نرتبها ونوردها على الترتيب الجيد فنقول انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل
من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذن لنا ماهية ذواتنا فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذواتنا لان صورة
للصورة اخرى مساوية لذواتنا تحصل في ذواتنا واما ان لا يكون بل لاجل ان نفس ذواتنا حاضرة
لذواتنا والاول محال لانه يفضي الى الجمع بين المثلين بتقدير الثاني وكل ما ذاته حاصل لذاته كان
عاقلا بذاته فاذن القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قائم بنفسه فاذن
القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني والاعتراض من وجوه الاول انا لا نسلم انا نعقل ذواتنا
ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا آخر من الادراك مخالفا للتعقل سلمنا ان التعقل حصول
للعاقل ماهية المعقول ولا يمكننا ان نقول كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة
لذواتنا فان امكننا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا لا بتوسط تعقلنا لذواتنا فقد استغنينا عن
هذه الحجة وان لم يمكن ذلك كان كوننا عاقلين لذواتنا الا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا ولا يمكن ذلك الا

بعدان كونهما عاقلين لذواتهما ويلزم منه الدور قال المجيب ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور
بل بالادراك فانه ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وبهذا القدر يمكن
ان يتضح هذه الحجة قال السائل فيه تقرير سؤال الاول لم لا يجوز ان يكون ادراكنا حقيقة ذواتنا حاصلا
لنا بل بمواثر ما يحصل لنا من ذواتنا ولا يكون ذلك الاثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا
حقيقة منها يحصل لها اثر فنشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا
ذواتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك ليس الا تحصيل حقيقة الشيء معقول السائل انه
يحصل لنا منه اثر فنشعر بذلك الاثر اما ان يحصل الشعور بنفس الاثر او بما اخبار الذلك الاثر فان
لم فان كان بنفس ذلك الاثر فقد نشعر بذلك الاثر لا بمؤثره بل بمعلوله او ما هو مرادف لقوله
يحصل لنا اثر وان كان الشعور بشيء يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول
ماهية غير ذلك الشيء فان كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وان كان
هو هو فيكون ماهية الذات يحتاج في ان يحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فيكون ماهية الذات
غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر فلا يكون ملكا الماهية مناثرة بل متكونة بها خلف وان كان
ماهية الذات يحصل ثانيا فيحال اخرى من الجزء بدا او نزع بعض ما قارنها من العوارض فيكون المعقول
ذلك المجرد المتجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين الاعتراض
الثاني سلمنا انا لا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بان من يعقل ذاته فلا ماهية ذلك الذات فانه لو
كان الامر كذلك لكنا اذا عقلنا الاله تعالى والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقائقهما
قال المجيب الحاصل فينا من العقل الفعال انا يمكننا ان نعقله هو العقل الفعال من حد النوع
والطبيعة لا من حد الشخص لان احدهما يحال ليس الا في سلك الحال والمعقول من حقيقتك
لا تفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا تفارقها بالعوارض اصلا فلا تفارقها بالشخص فيكون
هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع اما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس
هو في الشخص قال السائل ماذا ارتسم فينا صورة مساوية لماهية الاله تعالى فيكون ماهية
الله مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة
على كثيرين موجودين في الخارج فاما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يتم البرهان على بطلانه الاعتراض
الثالث سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في
قوتي الوهمية فنشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة

العاقلة شاعرة لذاتها وقائمة بذاتها بل القوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير شاعرة لذاتها
بل القوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر
وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انت تشعر بنفسك وانك انت انت وبنفسك وايضا فان كانت
انت وبنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو
المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم غير نفسك اما ان يكون قائمة بذلك الجسم او لا يكون
فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون
جسم ما يحس بشيء غيره كما يحس بدنك وجلدك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك
الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودهما
لغيرهما فلا يكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس حاصلتين بها وذلك
هو الجسم قال السائل يجوز ان يكون هذا المقام لم لا يجوز ان يكون ادراك الذات لحصول ذاتي في شيء نسبته
الى ذاتي كنسبة المرآة الى البصر قال المجيب الذي يتصور في المرآة ان سلم انه يتصور في المرآة صورة
محتاج الى ان يتصور مرة ثانية في الحدقة فكذلك ههنا لا بد وان ينطبع في صورة ذاتنا من
ذلك الشيء مرة اخرى في ذاتنا الاعتراض الرابع لم لا يجوز ان يكون ادراك الذات لحصول صورة
اخرى في ذاتي بيانه ان قال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسي وهو باطل لان العاقل للشيء عاقل
بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاقلا وفي ضمن ذلك كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك الوقت
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت
واحدة فحينئذ انا غيري وغيري انا اذ الصورة الواحدة من النفس جزء يكسبها الواحد مرة اخرى
يكسبها الواحد زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب قال المجيب انت اذا عقلت النفس
فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا او زدته
به فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم انه فرق بين النفس المطلقة المعتبرة
بذاتها وبين النفس من حيث انها كلية اي مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول جزء نفسي ولما
كان النفس جزء نفسي واما النفس العامة فهي النفس مع قيد العموم فلا يكون جزء نفسي الاعتراض
الخامس قال المتكلم الذي اخترته ايضا باطل بانه اذا قلنا موجود لذاته نعلم منه معان ثلاثة
احدها ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليس حالا في غيره مثل البياض في الجسم
وهذان القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدركا لان المدرك امر ثبوتي وهو عبارة عن حصول المعلوم

للعالم والعقمان المذكوران سيلبان والثالث ان ذاته من مضاف الى ذاته وذلك محال
لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة ساهيها ولا يقال بان المضاف والمضاف اليه اعم مما
اذ لو كان كل واحد هو الاتحاد وغيره ولا يكون نفي العام لنفي الخاص فانا نقول لان هذه المثل المغلطة
وهي مثل ما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون الاثر هو المؤثر او غيره فيلزم منه
صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه ولما كان ذلك باطلا فكذا ههنا قال المجيب حقيقة الذات غير و
تعينها غير وبالجملة التي من الاصل والتعيني غير انه وهذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهية
كما في الاله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا
القدر من الغيرية يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك فيضيف
ذاتك الى ذاتك الاعتراض السادس المعارضة بادراك سائر الحيوانات انفسها مع ان
انفسها غير مجردة ولا تلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب
عن المنافي وليس طلبها لمطلق الملائم والا لكان طلبها لما يلائم غيرها كطلبها لما يلائمها ولانها
لو كانت طالبة لملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من حيث هو ملائم وذلك يقتضي كون البهيمة
مدركة للكليات والحيوان غير مدرك للكلي فاذن البهيمة تطلب ما يلائمها وادراكها لما يلائمها يتضمن
ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكلا المضافين قال
المجيب ان نفس الانسان تشعر ذواتها بذواتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر ذواتها
بذواتها بل بما هو بما يتحمله من الالات او ما يجهلها لا تشعر بشيء الا بتوسط حواسها واوهامها مع
الالات تلك الحواس والاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس ولا علاقة بالمحسوس
هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك النفس في الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون
بذواتها ولا في ذواتها التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها يدرك بالوهم وبالة الوهم
انه في جميع هذا ذوات الحيوانات حرة في الة ذواتها وهي القلب ومرة في الة وهمها وهي مدركة
من حيث هي في الة الوهم قال السائل في البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر
الحيوانات قال المجيب لان لكل القوة المدركة للكليات تدرك الكل القوة المدركة
للكليات فاذن القوة المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق
الغريبة فاذا شعورنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها وشعورنا بواحد مركب من امور تختص وفي كلي واحد
منها من حيث يتميز عن الاخر واحكام تلك الامور حقيقة ذاتنا والامور التي تلحقها غريبة عنها ويجوز

ذات

ان يتمثل نفس حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة وادراك الحيوانات لذواتها ليس
على هذا الوجه فظهر الفرق قال السائل بل ليس اذا امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في
الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج فعسى هذا التفصيل هو شيء يفعله ونفرضه في الذهن
وان كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك والنفس ما ذكرتموه من الحجج غير مختص بما ادرك ذواتنا
كلية او جزئية مخلوطة ولذلك فانا لما طالبناكم في اول الاعتراضات ببيان كونها عاقلة لانفسنا قلتم
هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالادراك كيف كان فكيف رجعتم الان عن ذلك ثم التحقيق ان
كل ما يدرك شيئا فلذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فلذاته
المخلوطة فاذن على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك الا مرة واحدة فذاته ايضا مجردة
فهذا ما لا يمكن جحده والقائل قولكم المدرك لذات الحمار وهم ان تقول المدرك لذات الحمار ان
لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذلت الحمار في الحمار وان كانت في غيره
لم يكن ان يحوالمشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا وان سلمنا الحمار يدرك
ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء ايضا له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا
حصلت نفس الحمار في القوة الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون الة الوهم حينئذ مثل النفس
كما ان الة النفس صورتها واجابوا عن هذا الاخير بان قالوا حصول تلك الصورة في الوهم تشبه
الحفرة التي حصلت من الانعكاس وحصولها في النفس الثاني هو تشبه حصول الحفرة الاصلية في الطبيعة
وفي كتاب المباحثات اجوبة عن الاسئلة المذكورة كلها غير معتمدة فتركناها فمن شاء فليطالع ذلك
الكتاب ليجد هذه الكلمات متفرقة في مواضع شتى واعلم ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخر
تقدم لكن نعلم ان من احاط بما كتبناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك لم نوردها
الحجة الثالثة قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى
على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى العاقلة جسمانية بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد
ولا نهاية لمراتبها مع اتحاد الانواع المدرك للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق واعلم انا في
اثبات ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية نحتاج ان نبين ان القوة الجسمانية
منقسمة بانقسام محلها فيعود النقوض الموردة على الحجة الاولى وهي التعقل بالنقطة ومدركات
الوهم والاضافة وسائر الاسئلة التي اوردناها عليها وايضا يتوجه عليها سائر الشكوك الموردة
باب في ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية ثم على هذه الحجة اسئلة زائدة يخصها وهي ان اولها

لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل انها انها لا تنتهي الى حد
الا وتقوى بعد ذلك على ادراك شيء آخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية
كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد الا وهو يقبل بعد ذلك انقساما آخر وان كان يستحيل ان
يحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا وبالجملة فالحال في فاعلية القوة كالحال
كالحال في منفعلية الجسم عن الانقسام الثاني سلمنا انها قوية على ادراك امور غير متناهية ولكن لم قلتم بانه
يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية وبيانه ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال لانه لا
معنى للادراك الا تمثل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وانتم تجوزون
ان يكون الاجرام الجسمانية قوية على انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية ولا محالة
توارد عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية
فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية والجواب اما الاول فلا شك
ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك شيء آخر وقد قام البرهان على ان القوى
الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوى الجسمانية اما ان يقال
انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك وتنقص عن الوجود او لا تنتهي الى هذه الحالة
البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يسلب عنه الممكن لذاته واما الثاني فنقول اذا كانت القوة
الجسمانية لا تنتهي ابدا الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهي ابدا في ذاتها ممكنة الوجود فاذن
لا شيء الا ويمكن بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت موثرة فاذن لا شيء الا ويمكن بقاؤها على
نعت الموثرية ابدا وذلك يبطل اصل هذه الحجة واما السؤال الثاني فالجواب عنه ان نقول
هب ان الادراك نفس الانفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل
وذلك كاف لنا في الغرض عليه ولقائل ان يقول انكم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين
الحس المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك
ليس له تصرف في الصور والقوة المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا يكون مبدا الاثرين لان
البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس قوة
على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد ان اثبتم لها قوة على الانفعال وهو قبول الصور
مع ان عندكم النفس شيء بسيط والبسيط لا يكون الا مبدا اثر واحد ثم يلزم منه ان يكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانتم لا تقولون بذلك نعم اذا انكرتم ذلك في الحس المشترك مع

كونه جسمانيا وجاز الانقسام فحينئذ لا يقبل الانقسام اولا واما السؤال الثالث وهو النقض
بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل
هي واسطة بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذواتها وان كانت متناهية القوة الا انه يسنح عليها
من انوار العقل صادرات غير متناهية القوة ولقائل ان يقول انا قد بينا في باب تناهي القوى الجسمانية
ضعف هذا الجواب ولكنا نسلم في هذا الموضع صحة هذا الجواب ونقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون
القوة الناطقة جسمانية لكن يسنح عليها من نور العقل الفعال ما يكون به قوية على الافعال الغير المتناهية الحجة
الرابعة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب او دماغ لكانت اما ان تعقل دائما ذلك الجسم
او لا تعقله قط او تعقله في وقت دون وقت والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم
باطل وانما قلنا ذلك لان تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان يكون لاجل ان تلك الالة حاضرة عند
بيان و
القوة العاقلة او لاجل ان صورة اخرى من تلك الالة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول فالقوة
العاقلة اما ان امكنها ادراك تلك الالة وادراكها لنفس مقارنتها للقوة العاقلة فما دامت الالة مقارنة للقوة
العاقلة وجب ان تعقلها القوة العاقلة فيكون القوة العاقلة دائمة الادراك لتلك الالة وان امتنع
على القوة العاقلة ادراك تلك الالة وجب ان لا تدركها ابدا قطعا لانه لو كان تعقل القوة العاقلة
لتلك الالة لاجل نفس مقارنة تلك الالة لتلك القوة لوجب ان تعقلها دائما او لا تعقلها دائما
وكلا القسمين باطل واما ان كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الالة لاجل حصول صورة اخرى
منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت في تلك الالة والصورة الثانية حاصلة في القوة
العاقلة فيكون الصورة الثانية للالة حالة في الالة لان الحال في الحال في الشيء حال في الشيء
فيلزم منه الجمع بين المثلين وهذا خلف وان لم تكن القوة العاقلة في تلك الالة بل مجردة عن الاجسام
فذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول انا قد بينا انه ليس ادراك الشيء للشيء عبارة عن حصول
المعقول للعاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وهي قد تحتاج الى حصول صورة المعلوم
في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال ليس الا هذه الاضافة واذا كان كذلك فلم لا
يجوز ان يكون القوة الناطقة حالة في جسم فيحصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة
حصل الادراك والا فلا وايضا فهذه الحجة تقتضي ان يكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائما
لانها لو عقلت شيئا من لوازمها في حال دون حال لكان تعقلها لذلك اللازم ليس لنفس حضور
ذلك اللازم عندها والا لكان ذلك اللازم ابدا معقولا لها لانه ابدا موجود بل يكون لتعقل النفس لذلك

اللازم لاجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس ويلزم منه الجمع بين المثلين فظهر ان
هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها ابدا وايضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها
ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بتلك العارض لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيجتمع
فيها تلك العارض وصورته فيلزم جمع المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بلوازمها
ما دامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها ما دامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم
يكن شيء من محمولات النفس مطلوبة بالبرهان والتالي باطل كذلك بطلت هذه الحجة وايضا فالمثلان انما
استحال اجتماعهما لانه لا يتميز احدهما عن الاخر بشيء من الاوصاف وحينئذ يرتفع المغايرة بينهما و
يحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالا لا جرم استحال الجمع بين المثلين واذا عرفت ذلك فنقول
ان القوة الناطقة اذا عرفت البهائم في وقت فلا بد وان يكون ذلك لاجل حصول صورة مساوية للبهائم
فيها ثم ان القوة الناطقة اذا كانت في جسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورتها الاصلية وصورتها
المكتسبة ولكن اختصت كل واحدة منهما بوصف يمتاز به عن الاخرى لان احد المثلين محل القوة
الناطقة والثاني حال فيها فمنع الاشتراك ولا يلزم المحال وبهذا يمكن حل الحجة الخامسة ان
النفس الانسانية يمكن ان يدرك الانسان الكلي الذي يشترك فيه الاشخاص الانسانية كلها ولا
محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص
ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة فظاهر ان هذه الصورة العقلية المجردة امر موجود
وقد ثبت ان المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فاذن لها وجود في الذهن فمحلها اما ان يكون
جسما او لا يكون والاول محال والا لكان له كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين بسبب
ان محله كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن ان يكون مجردة وكل ذلك محال فاذن محل الصورة
ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصورة العقلية الكلية المعقولة من الانسان هل
لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون مجردا وان كان
لها وجود فلا محالة يكون صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلقات
في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الامور الموجودة
في الاعيان وهي غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الشيء الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما
ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال
ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالغير فان قالوا اليس انه يكون تلك الصورة كلية انها صورة

يشترك

يشترك فيها كثيرون فان ذلك محال بل المعنى بكونها كلية ان اي الاشخاص الانسانية سبقت
الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو كان السابق الى النفس الانسانية والفرس
لما كان اثره فيها ذلك بل اثر اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان
يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعني ان يرتسم في القلب من مشاهدة انسان
معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الانسان اي انسان شئت كانت الصورة التي حصلت
منه في القلب تلك الصورة فان قالوا الان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب
الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية قلنا وكذلك الصورة التي حصلت
في النفس يكون صورة شخصية ويكون عرضا قائما بمحل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فان
كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية
فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان
يكون مانعا من كونها كلية وان امكن ان يوجد الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى يصير كلية بذلك
الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وتشخصها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة
كلية جاز ايضا ان تؤخذ الصورة القائمة بالقلب او بالدماغ باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار
كلية وان كان اعتبار تقدرها وتشكلها لمقدار محلها وشكل محلها مانعا من كونها كلية وبالجملة
والصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه
فان وحدتها الشخصية يمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان يكون وحدتها مانعة عن هذه الشركة ثم انها
يكون مشتركا فيها باعتبار اخر جاز ايضا ان يكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم واقترانها
وتشكلها بمقدار الجسم وشكله مانعا من هذه الشركة لكنها باعتبار اخر يكون مشتركا فيها
وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن ان يجعل جواب الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسمانية
لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائما فهي غير جسمانية ويصحح بتنقيض
الثاني بقياس من الشكل الثالث هكذا كل العقل في الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل
الشيخ الاشياء فانه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة يكل عند الشيخوخة واعلم انه ليس من النواقص(?)
وجوه ما علمنا ان لا يكون عقل الشيخ يكل بل اذا كان عقل ما لم يكل في الشيخوخة وان كان سائر العقول
يكل فالمطلوب قد صح فانه ان كانت النفس محتاجة في ذاتها الى البدن لكان اختلال البدن موجبا
لاختلال النفس لا محالة وحينئذ يستحيل ان يختل البدن ويكون النفس سليمة واما اذا كانت النفس غنية

لكان

في ذاته من البدن لا يلزم ان لا يختل افعال النفس عند اختلال البدن بل قد يجوز ان يكون اشتغالها
بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر الافعال الخاصة بها وذلك مثل ما يعوق الفارس الراكب
ردي الحركات فانه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه مانعا عن افعاله الخاصة به وليس هذا ورد ما عن [illegible]
ويجوز ان يكون العقل الذي ليس بالشركة معوقا عن الذي بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات
في اول الاحوال الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا مستذكرة فاذا استغنت عن استعمال التخيلات
او في بعض التخيل كلت القوة العاقلة عن فعلها فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات
فالسبب هذا انه قد شغل عن افعاله الخاصة او عرضت الآفة لشيء ربما احتاج اليه في بعض الافعال لا لان
جوهر نفسه قد ضعفت فان الشيخ لو اعطي عينا كعين الشاب في المزاج للحال حسن مثل حس الشاب
بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية شبه حال السكر والاغماء قال [illegible] الشيخ لعله انما يكون
ان يستمر في افعال عقلية على الصحة لان عقله ثم لعضو من البدن [illegible] اليه النقص في الاشتغال
وان طرأت الآفة في سائر القوى والافعال تنتقل الاعضاء الرطبة انما يلحقها الضعف والفساد
لضعف يسبق الى المبادي فلو كانت المبادي صحيحة لا تحفظ الآلات ولم يسقط قواها ولان
الحال فيها كالحال في الشاب [illegible] من بدائه لا كما الشيخ ولا دائما ولا تخلو على الحال الصحيح او
القريبة من الصحيح وكذلك يجد في نبضه وبوله واحواله دمائه تفاوتا عظيما فان قيل ان بعض الامزجة
اوفق لبعض القوى فلعل المزاج اوفق للقوة العقلية فلهذا القوى فيه بهذه القوة فنقول مزاج المشايخ
اما برد ويبس واما ضعف وكل واحد منهما قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه قوة الاستعداد
وايضا فليس كل شيخ هو اولى من الشاب وليس الدليل مبنيا على ان الغالب في المشايخ كمال
العقل بل على انه لو كانت القوة العقلية في البدن لاستحال ان لا تضعف عند ضعف البدن
وقد نجد واحدا ليس كذلك فالمقدم مسلوب على ان ضعف البنية ليس يكون ملازما لما تقوم بالبنية
بل لعله ملازم لما تقوم بالبنية فان قيل الشيخ يحمله ويدركه ويحفظ محفوظ ليس اولى كمال عقله من ان
هذه القوى جسمانية فنقول ليس الامر كما ذكرتموه فاما ذكره الامور التي في السن فذكره لها مثل
الشاب فانما يكون كذلك لانه يكرر ذكره ويجوز انه على [illegible] وهو شيخ اكثر من تكرار ما عليه وهو شاب
فيكون السبب لذكره اقوى فيه مما في الشاب وما حفظ في الاشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو
ضعيف فالشيخ لا في حفظ الضعيف لصور المحسوسات ولا في حفظ المعاني منها كالشاب وان
شئت ان تعلم ذلك فجرب حفظ الشيخ الذي يحفظ عند شيخوخته كحفظ عشاء كان صبيا او شابا

مزاج ح

فانك

فانك تجده لا محالة لا يحفظه الشيء لا معناه ولا صورته ولا اصله ولا مادته كما كان يحفظه قبل
ذلك وتجده ذكره اضعف مما كان ايضا الا انما العقل يستعمل الى السهولة فيه واما الامور المحفوظة
قديما فانما يساوي الشيخ الشاب في حفظها لانه يتساوى فيهما السبب المحفوظ عند الشيخ ذلك
عاد المرتسم من ذلك في حفظ الشاب اوضح واصنع واشد استغناء [illegible] للاحوال المطبوعة
والمرتسم في حفظ الشيخ الطمس دارس واضعف لمعاناة ظهورا فان قيل الشيخ ليس انما يعلم
العقل بحسب الامور العقلية الكلية بل هو العقب رايا واصح مشورة من الشاب في الامور الجزوية
الخيالية وانت تقول ان خيالها اسلم من خيال الشاب او مثله فنقول ان ذلك لشيئين احدهما
ان الالة اكثر والثاني انه يستغني عما هو سار ولشبه في الشاب او اقوى بسبب هذه المنازعات
فاما ان الالة اكثر فهو ان الاشياء الجزوية عنده اكثر لان تجاربه اوفر ثم ليس يتصرف فيها
بالخيال والقوى والوهمية فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في طرق التقسيم للاسباب
الواقعة الممكنة وطرق الاعتبار للاوائل فان قيل لم لا يجوز ان يقال الشيخ قد استفاد في
استعمال العقل دربة فقارب الالة ولئن ضعفت الالة الا ان كثرة الدربة تتدارك
ما فات بسبب نقصان الالة ولذلك قال الشيخ المتدرب اقوى في صناعات واستعمالها
من الشاب فنقول الدربة انما تحصل لها اثر من وجهين احدهما ان هيئات التحريكات الصادرة
بالارادة تتمثل في الخيال اشد فيكون وجه استعمالها عند الوهم احضر والثاني ان سوان
الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد بها لهيئات التحريك وليس يمكن ان يقال
هذا في باب المعقولات فان العقل وان سلمنا انه يفعل بتحريكات الالات فليس يحفظ
في النفس خيال الشيء منها كما يحفظ هيئات تحريك اليد والقدم ونحوه ولا ايضا يمكن
ان يقال انه يستعين بالات جسمانية وهي عاصية فيتقدم الاستعمال الطاعة فانا وان
سلمنا ان العقل يفعل بتحريك فليس بتحريكات مستقصية ولذلك فان الصحيح الفطرة الاصيل
لتشرح في العلوم ضعف عليها على الاستواء وان كان بعض الناس يحتاج ان يراض مع
جودة الفطن لمكان الالة [illegible] تخيل الا معارضة من العقل حتى يفهم الحال في ذلك فيعقل
ويتقوى في ادنى مدة واخف كلفة واعلم ان اكثر هذه الشكوك انما يحتاج الى تكلف الجواب
عنها من يقول بالقوى الجسمانية وهي قريبة من الذي تقدم مثل ان يقول من العلوم ان الشيء الواحد
بالنسبة الى الشيء الواحد لا يكون سببا للكمال وسببا للنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة

المجيئ للدماغ وسبب لاشتغال النفس بنحو حاجة في تعقلها تماس القوة الى الفعل فلو كان
موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب لنقصان البدن او موته
سببا لنقصان النفس او موتها مع انها تكمل بكمال جوهر النفس فيكون الشيء الواحد سببا
لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فعلمنا ان النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية
في ذاتها عن البدن ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر
سببا لنقصانه وكماله من وجه واحد في وقت واحد فاما ان يكون ذلك في وقتين
وبحسب اعتبارين فليس بمحال بلا لزم منه الحجة الثالثة قالوا النفس غنية في افعالها عن المحل
وكلما كان غنيا في فعله عن محل يحله فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن محل يحله فالنفس غنية عن
المحل اما بيان ان النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة الاول انها تدرك نفسها ومن
المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة في ادراك ذاتها فهي غنية عن الآلة الوجه الثاني
انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة الوجه الثالث انها تدرك الآلة التي
تدعى لها وليس بينها وبين تلك الآلة آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل
وكلما كان كذلك فهو في الذات ايضا يكون غنيا لوجهين احدهما ان القوى الجسمانية
لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذواتها الى محالها لا جرم تعذر عليها ادراك ذواتها
وادراك ادراكاتها وادراك آلاتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذر عليها
ذلك وثانيهما ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها
بذلك المحل كان الفعل صادرا عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك المحل مدخل في
ذلك الفعل فيكون الفعل مشاركا لذلك المحل وقد فرض انه ليس كذلك فظاهر ان النفس
غنية عن الآلة ولقائل ان يقول لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة
لذاتها ولادراكها لذواتها ولآلتها الحاسة وجب ان تكون جسمانية واما قولكم القوى
الجسمانية لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذر
عليها ذلك فنقول لم قلتم ان تلك القوى انما تعذر عليها هذه الادراكات لكونها جسمانية
وهل هذا الا من باب التمثيلات التي بينا في المنطق واما قولكم ما لا يتوقف
في اقتضائه لآثاره على محل لا يتوقف في ذاته ايضا على المحل فنقول لم ليس ان الصور
والاعراض تحتاج الى محالها في محالها وليس لها حاجة الى محالها الا بحسب ذواتها ثم لا يلزم

من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون
الشيء مستقلا باقتضاء حكم من الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل بل نقول ان جميع
الآثار الصادرة من الاجسام مبادئها قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لمحال
تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك الآثار لان محالها اجسام والاجسام بما هي اجسام
يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل باقتضاء تلك
الاحكام هي تلك الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الاحكام استغناؤها
عن محالها فكذلك ها هنا الحجة التاسعة قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى
الضعيف بعد ذلك وعلة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمانية بسبب مزاولة الافعال
الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف لها واما القوة
العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على الضعيف بعد القوي فظهر انها غير
مادية اصلا فان قيل القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع
تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا اذا تخيلنا صورة شعلة امكننا ان نتخيل مع ذلك صورة الشمس
والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم ان القوى الجسمانية لا تقوى على الاعمال الضعيفة بعد
صدور الاعمال القوية عنها فنقول انا ادعينا ان الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني
الضعيف ونحن اذا تخيلنا الشمس والقمر لم ندرك قويا لها ربما لا يكون ادركنا لها قويا
فلا جرم لا يمنع من تخيل الاشياء الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها كنت صرنا مستغرقين
في ذلك التخيل امتنع علينا والحالة هذه تخيل الاشياء الحقيرة واما القوة العقلية فليست
كذلك لانا اذا عقلنا الشيء العظيم امكننا في ذلك الوقت ان نعقل الشيء الحقير ولقائل ان
يقول كما انا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الاشياء الصغيرة كذلك متى
استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره والدليل عليه ان من استغرق في
جلال الله وعظمته امتنع عليه في تلك الحالة ان يتعقل سائر المعقولات الحجة
العاشرة وهي التي عول عليها افلاطون وقررها بعض اهل التحقيق من المتأخرين انا
نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من الزئبق وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور
الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا
ثم شاهدناه حكمنا انه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة فرق البتة ولولا ان تلك الصورة

موجودة والا لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون جسمانيا فان محله بدننا
بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيم على المقدار الصغير
وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبع في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا
لان الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ارواحنا النفسانية في افعالها والا لتألمنا بتفرقها
وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذن محل هذه الصور
شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فان قيل هذه الصور الخيالية لابد وان يكون لها امتداد
في الجهات وذهاب في الاقطار والا لم يكن صورا خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلابد وان
يتميز جانب من ذلك المربع عن جانبه الاخر والا لم يكن مربعا وذلك انما يكون اذا كان
له شكل ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل في النفس فاما ان تصير النفس متشكلة بهذا
الشكل حتى تصير النفس مربعة او لا تصير كذلك فان صارت مربعة فلا تكون مجردة
بل هي جسمانية وان لم تصر كذلك فصورة المربع غير موجودة فيها لانه لا فرق بين ان يقال
ان صورة المربع غير موجودة فيها فهذا الاشكال اشكال قوي جدا ولم يظهر لي جواب عنه
بعد يمكنني ان اذكره في كتابي هذا وايضا فاذا جاز ان ينطبع هذه الصورة فيما ليس بجسم
ولا جسماني فلان يجوز انطباعها في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم
والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمتشكل ويمكن ان يجاب عن
هذا الاخير من وجهين الاول ان الهيولى الاولى مجردة في نفسها عندهم ثم انها تقبل المقادير
والابعاد الثاني ان كل مقدارين سطح احدهما على الاخر فاما ان تساويا او تفاوتا فلا
ويتقدر ان بينهما فضلا لابد وان يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير
فانما ينطبع منه ما يساويه ويقع الفضل خارجا واما اذا كان محل الصورة مجردا عن
الكم والمقدار لم يجب الحكم بكون الحال مساويا للمحل او فاضلا فظهر الفرق الحجة الحادية
عشرة هي انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض وقد برهنا على انه لابد من حصول
السواد والبياض في الذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام والجسمانيات
فاذن المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا فلئن قيل مثل المتضادين
السواد والبياض من لوازمهما فاين حصلا فلابد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون
تضادهما انما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضاد

ان

ان يكون جسما وعند ما لا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد ولئن سلمنا ان ما قيل
الشك المذكور متوجه ها هنا ايضا وهو ان النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرة فيها
لزم ان يصير النفس كرة لانه لا فرق في العقل بين ان يقال هذا الشيء كرة وبين ان يقال وجد فيه صورة
الكرة وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة وليس لاحد ان يقول ان انطباع
صورة الكرة في النفس كانطباعها في المرآة حين ما يشاهد الكرة في المرآة لانا بينا ان الاشياء
التي نشاهدها في المرآة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها وليس لاحد ان يقول انا اذا تصورنا
السواد والبياض والحرارة والبرودة فانه لا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة
في النفس بل ينطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان يكون النفس حارة
باردة عند انطباع هذه الامور فيها لانا نقول هذه الامور التي سميتموها صور السواد والبياض
ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كان لها حقيقة السواد والبياض
وصورتهما سواد وبياض فعند انطباع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة
واستقامة فيجب ان يكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فيكون حينئذ
جسما وان لم يكن الصور السواد والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة
السواد والبياض والاستدارة والاستقامة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع
ماهية المدرك في المدرك فهذا الشك لابد ان يحتال في حله ان جعل الادراك بالانطباع او
اعتبر فيه كيف كان ولولاه لكانت ها هنا الحجتان قويتين جدا الحجة الثانية عشر لو كان محل
الادراك قوة جسمانية لصح ان يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الاخر جهل فيكون الشيء
الواحد عالما جاهلا بالشيء الواحد في حالة واحدة ولقائل ان يقول المتكلمون يقولون بانه يمتنع ان
يقوم بجزء من القلب عرض يضاد الوصف القائم بجزء اخر منه فعقلا كما يمتنع ان يقوم بطرفيه
ضدان واذا عقلتم ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه وان كان جسمانيا
الا انه متى قام باحد اجزائه علم استحال في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الاخر منه جهل وايضا
فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان
الواحد مشتهيا للشيء ونافرا عنه دفعة واحدة وان يكون حاكما على الشخص الواحد بانه
عدو وانه صديق دفعة واحدة مع ان القوة الشهوية والقوة الوهمية عندكم جسمانيتان
فهذه جملة ما وجدنا من الادلة على تجرد النفس ولم يقع عندنا شيء منها للشكوك المذكورة

فمن قدر على حلها امكنه ان يحتج بها والذي نعول عليه في اثبات هذا المطلب ان نقول ان
كل عاقل يجد من نفسه انه هو الذي كان قبل ذلك فهويته اما ان يكون جسما واما ان يكون
قائما بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا قائما بالجسم والاول باطل اما اولا فلان الانسان
قد يكون عالما بهويته عند ذهوله عن جملة اعضائه الظاهرة والباطنة واما ثانيا فلان
الابدان الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية
والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الاعضاء
المركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم واللحم فيكون كل جزء من اللحم مثل الاجزاء في الاستعداد
للتحلل فاذا كانت الاجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات الى كل
واحد من تلك الاجزاء كنسبتها الى الجزء الاخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء اولى من
عروضه للبعض الاخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما وليست ايضا شيئا قائما بالجسم لان القائم
بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد
الانسان من نفسه انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية
علمنا ان هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجة الى الجسم فهو جوهر مجرد وذلك هو
المطلوب فان قيل فما قولكم في سائر الحيوانات فنقول انه لم يثبت عندنا انها تعقل من نفسها
انها هي التي كانت قبل ذلك فلا يلزم ان يكون نفوسها نفوسا مجردة فالحاصل ان الشعور
بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء يدل على ان تلك الهوية مغايرة لجميع الاعضاء واما
الشعور بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام فانه يدل على
ان تلك الهوية غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه
انها تعلم هويات انفسها ولم نعرف بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي كانت
موجودة قبل ذلك فلا جرم لم يلزمنا ان يكون نفوسها نفوسا مجردة فهذا هو الذي نعول عليه
في اثبات تجرد النفس ويمكن ايضا ان يحتج على هذا المطلب بحجة اخرى وهي انا قد دللنا على ان
المدرك لجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول ذلك
المدرك اما ان يكون جسما واما ان يكون صفة قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا قائما
بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا والثاني
ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون قائمة بجميع اجزاء البدن واما ان يكون قائمة ببعض

صح

اجزاء

اجزاء البدن دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا
سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تتخيل ولا تسمع ولا تبصر بل
اكثر الاعضاء لا تتخيل ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل والثاني باطل ايضا لان بعض الاعضاء قامت
به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو
سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك ولهذا ظهر ايضا فساد قول من
يقول بان القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء لانا
نقول لو كان كذلك لكنا نجد من ابداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا
عاقلا فاهما ولسنا نجد ذلك وليس لاحد ان يقول بسبب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لان عدم
علمكم بذلك لا يدل على عدمه لانا نقول انا قد دللنا على انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون
والمتفهمون والعاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصورا
في جزء من البدن يكون موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فحينئذ لم يكن حقيقتنا
ولا هويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك
لزم انا لا نعرف ذلك الشيء لكنا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف
بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسما اصلا ولا قائما بالجسم فهو جوهر مجرد وذلك
هو المطلوب واما المنكرون لتجرد النفس فلهم ان يحتجوا بامور ثلاثة احدها انا نعلم بالضرورة
ان المدرك لالم الضرب هو البشرة وان المدرك للذة هو اللسان فاذن هذه الادراكات
جسمانية وقد دللتم على ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات شيء واحد فلما
ثبت ان المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني وجب ان يكون المدرك للمعقولات
شيئا جسمانيا وذلك هو المطلوب وثانيها انا اذا راينا شخصا معينا ثم راينا بعد ذلك فانا نعلم
بالبديهة ان هذا الانسان هو الذي شاهدناه بالامس ولو اشتبه في هويته شيء وراء البنية
المحسوسة لما امكننا ان نعلم ان هذا الذي شاهدناه الان هو الذي شاهدناه قبل ذلك اذ من
المحتمل ان يكون قد فارقته تلك النفس وحصلت نفس اخرى ومعلوم ان هذا الاحتمال مما لا يمكن اتمام
الحجة على فساده لكن قبل الحجة يكون ذلك جائزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم ان
الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم يدرك ذلك فانها متى حست
بمن يعلفها تسارعت بالعدو اليه وذلك لمعرفتها بانه الذي ادركته الان هو الذي اعطاها العلف

الان هو الذي شاهدناه ح

قبل ذلك وثالثها ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على ان الاثنين منها متحدة بالنوع ومن المعلوم
ان القابل لاحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصارا مستعدين لقبول
النفس في آن واحد لا يخلو اما ان يتصل بهما نفس واحدة وهو محال او نفسان لكن ليس
لاتصال احدى النفسين باحد البدنين اولى من العكس واما ان لا يتصل النفس بواحد منهما مع
انه قد صار كل واحد منهما بذاته انسانا حيا مدركا فلزم ان لا يكون الانسان في ذاته محتاجا
الى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين والجواب عما
تمسكوا به اولا ان نقول ان عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل
تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان عنيت به ان المدرك
للآلام والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه ليس الا كذلك وكيف نقول ذلك
ونحن نعلم بالضرورة ان المتألم هو الانسان لا ذلك الموضع وهي مع سوى الانسان لا
المعدة والمبصر هو الانسان لا العين على ما سبق تقرير ذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا
من انه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا ان الشخص الذي رأيناه ثانيا هو الذي شاهدناه
اولا فنقول ان هذا ايضا لازم على الذين يزعمون ان الانسان هو هذه البنية المخصوصة اما
اولا فلانه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله وتخطيطه وهيئته
ومع هذا التجويز كيف يمكننا ان نجزم بان هذا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه
اولا واما ثانيا فلانه ليس يمتنع ان تمتزج الاسطقسات على الوجه الذي امتزجت في بدن
زيد حتى يكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد وهذا وان كان في الاول امتناع ذلك
انما يظهر بحجة تعقل العالم بتلك الحجة وجب ان يكون شاكين في ان هذا المشاهد هل هو زيد
ام لا واما ثالثا فلان اجزاء البدن التي لزيد هي دائمة التبدل والتحلل فكيف نعلم بان
هذا المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه الاصلية بل نقول انا اذا
اشرنا الى زيد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس او البدن او مجموعهما فان كان
هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولا مع تجويز
ان يكون النفس ذهبت وجاءت نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما
ان يكون مجموع اجزائه او جزء معين منه والاول باطل لعلمنا انه قد يصير سمينا بعدما كان هزيلا
او هزيلا بعدما كان سمينا وعلى هذا لا يكون جملة اجزائه الاصلية اصلية والمضافة ازداد اليوم فيه

اجزاء من الغذاء او نقصت عنه اجزاء كانت متصلة به ومعلوم انه بهذا محال الا ان الاستحالة
انما تعرف بالحجة فقبل الحجة وجب ان لا نقطع بان الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه
قبل ذلك فان قيل المشار اليه بانه زيد اجزاء مخصوصة في البدن باقية فنقول اما اولا فلنا
على انه ليس بعض اجزائه بان يكون في معرض التحلل اولى من البعض واما ثانيا فلان تلك الاجزاء
مجهولة لا ندري اين هي وكيف هي فكيف يمكن ان يقال الاشارة الى زيد هي بعينها الاشارة
الى الاجزاء التي لا ندري حالها وصفتها وان جاز ان يقال تلك الاجزاء مع انها غير محسوسة
معلومة البقاء بالضرورة جاز ان يقال في النفس كذلك واما ان قيل المشار اليه بانه زيد
هو مجموع النفس والبدن فنقول ان تجويز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضي
تجويز التبدل في مجموعهما فعلمنا ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب فلا يمكن ابطال
مذهب معين به والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان نقول انه اذا احدث مزاجان مستعدان
دفعة واحدة فليس بان يتعلق احدى النفسين باحدهما اولى من ان يتعلق بالبدن الآخر
فاما ان يتعلقا بهما وهو محال او لا يتعلق بواحد منهما ويفسد نفسه المزاج ولا يكون
الحيوان لانه يكون بلا نفس واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال **الفصل**
الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن الشي قد يكون متعلقا بغيره تعلقا لو فارقه بطل مثل
تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون التعلق ضعيفا يبطل في الحال بادنى
سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الاجسام باماكنها التي تنتقل وكنها عنها وتعلق
النفوس بابدانها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني اما انه ليس كالقسم
الاول فلما قد عرفت انها تتجرد باللذات عند عما تحل فيه واما انه ليس كالقسم الثاني فلانه
ليس كالقسم الاول فلما قد عرفت فلانه كان يجب ان يتمكن الانسان من مفارقة البدن
بمجرد المشيئة من غير حاجة الى الاشياء فظاهر ان النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقته
ولا تمله مع طول الصحبة ولما بطل القسمان ثبت ان تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق
عشقا جبليا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا
لان يتعلق به النفس وكتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ولو ثبت
ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كلها في مبادي خلقتها خالية عن الصفات
الفاضلة والردية واذا كان كذلك فمن الواجب ان يعطي النفس آلات تعينها على اكتساب الكمالات

ومن الواجب ان يكون تلك الالات مختلفة وان يكون للنفس بحسب كل فعل الة خاصة والا
لاجتمعت الادراكات كلها على النفس وحينئذ تختلط البعض بالبعض ولم يحصل منها
لها شيء على سبيل الكمال والتمام ولما اختلفت الالات لاجرم النفس اذا حاولت
الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى
الاذن فتقوى على السماع التام وكذلك القول في ساير الافعال وساير القوى فظهر مما قلنا
ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وشوق القوة مثل تعلق العاشق بالمعشوق
والقوي منه تكثر **الفصل** الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالفة
للبعض بالماهية ام لا زعم الشيخ ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى
وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة وصاحب المعتبر انكر اتحادها في النوع وطول الكلام
فيه واعترف بعد ذلك التطويل بانه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن
ان يقال فيه اما من ادعى اتحادها في النوع فله ان يحتج في ذلك بامور اولها ان النفوس البشرية
مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بامر مقوم ذاتي بعد اشتراكها
في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة
لكانت جسمانية وذلك محال وثانيها انها لا تنفك اصناف قوى النفوس البشرية وجزئياتها
منحصرة في نوعين الادراك والتحريك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس
متساوية في صحة هذه الصفات عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكاء والبلادة
الا انهم باسرهم مشتركون في الاوليات اعني انك اذا نبهتهم على ذلك فانهم يتنبهون
مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فلانه
فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت له حقيقة الدائرة وانه شكل من
تساوت كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان بعد ضرب الامثال والتقاب اي طر
ومتى عرفت ذلك امكنه ان يعرف الشكل الاول من اوقليدس وهكذا الكلام في جميع
دقائق العلوم فصح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات واتفاقهم مشتركون
في صحة التخلق بكل الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر مرات فانه تقل غضبه وكذلك
في جميع الاخلاق واذا ثبت ذلك فنقول كون النفس قابلة للعلوم لازم من لوازم النفس
فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان النفس البليدة يمكنها ان لا تتصور ماهية في حال

من

من الاحوال عرفنا ان امكان حصول ذلك التصور حاصل لتلك النفس دائما واذا كان
كذلك علمنا ان البليد لا يتعذر عليه ادراك تلك الماهية فليس ذلك لان جوهر
نفسه لا يقبل ادراك تلك الماهية بل ذلك التعذر لا بد وان يكون لامور خارجة
عن ذاته فثبت ان النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وقد ثبت ان
تصور الماهية وتصور لازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها واذا كانت النفوس
كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وادراك الماهيات علة للعلم بحكم الذهن
بثبوت بعضها للبعض او سلب بعضها عن البعض فاذن النفوس مشتركة في
قبول علة هذه الاحكام فيكون مشتركة في صحة هذه الاحكام فثبت ان النفوس مشتركة
في جواهرها في صحة الادراكات وبهذا الطريق يظهر انها مشتركة في التحريك لان الغضوب اذا
تعود الحلم فلا بد وان يصير حليما وان كان بعد حين واذا ثبت ان النفوس متساوية في صحة اتصافها
بالافعال الادراكية والتحريكية فنقول وجب ان تكون متساوية قطعا لانا لا نعقل من صفات
النفوس الا كونها مدركة ومتحركة بالارادة وقد بينا تساويها فيهما فاذن متساوية في جميع
صفاتها المعقولة فلو اختلف بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا
الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لانا اذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز ان يكون احدهما
مخالفا للاخر في صفة غير معقولة وذلك يؤدي الى القدح في تماثل المثلين وثالثها انا
قد دللنا في باب العلم على ان كل ماهية مجردة فانها لا بد وان يكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفسنا
ماهية مجردة فهي عاقلة لحقيقة ذاتها ثم انا لا نعقل من النفس الا ماهية قوية على الادراك
والتحريك فاذن ماهية نفسي هذا القدر وهذا القدر مشترك بين نفسي وساير النفوس بالادلة
المذكورة في بيان ان الوجود مشترك فاذن تمام ماهية نفسي مقول على ساير النفوس ثم يمتنع ان
يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيري اذ هو غير محتاج في ذاته الى فصل يميزه عن غيري فلا
يحتاج في غيري الى فصل مميز فان الطبيعة الواحدة لا يكون محتاجة ومستغنية معا فثبت ان
النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا ما يمكن ان يتكلف لاثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع
وهي ضعيفة اما الحجة الاولى فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان النفوس وان كانت مختلفة بالنوع
لكن غير مشتركة في الجنس اصلا فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة وقولها انها مشتركة في
كونها نفوسا انسانية وذلك وصف ذاتي فجوابه ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات

وفي كونهما مدبرة للابدان الانسانية لكن من الجائز ان يكون بعض الامور لازمة لجوهر النفس ولا
يكون مقومة لها وعلى هذا التقدير النفوس يكون مختلفة في تمام ماهياتها وتكون مشتركة في اللوازم
الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب
ولئن سلمنا ان بعض الاوصاف ذاتية فلم لا يجوز ان يكون النفوس مركبة في ماهياتها مع انها
لا تكون جسمانية مثل ان السواد والبياض مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل
واحد منها مركبا لا تركيبا جسمانيا فكذلك ما نحن فيه بل ما هو اقوى من كل ذلك وهو ان
عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فيكون النفس مركبة عندهم تركيبا غير
جسماني فكيف يمكنهم انكار ذلك واما الحجة الثانية فهي سوفسطائية ضعيفة من وجوه احدها انه
لا يمكننا ان نحكم على الانسان بكونه قابلا لجميع التصورات وثانيها انه لا يمكننا ان نحكم على
النفس التي علمنا قبولها لصفة بانها قابلة لجميع الصفات وكيف وضبط الصفات متعذر كيف واما
الحجة الثالثة فهي تقتضي ان يكون نوع جميع المفارقات نوعا واحدا وذلك محال لا سبيل اليه
اما من ادعى اختلاف النفوس بالنوع احتج بانا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف
والخسيس والشريف والخير والشرير والغضوب والحمول فهذا الاختلاف اما ان
يكون لاختلاف النفوس وجواهرها او لاختلاف الالات البدنية مثل ان يقال الذي مزاجه
اكثر حرارة كان اكثر غضبا واذكى فهما والذي مزاجه ابرد كان بالعكس والقسم الثاني باطل
من وجوه الاول هو انا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي المساعدات الخارجية و
يختلفان بالاخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي
المساعدات الخارجية وذلك يبطل هذا القسم اما ان المتساويين في المزاج وفي المساعدات
قد يختلفان في الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب ثم متباينان
غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك ايضا للتعلم
من المعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فربما اتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة
ويكون الانسان بطبعه مائلا الى الفجور وربما يكون بالعكس وربما يكون الابوان في
غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف وكذلك القول في سائر الاخلاق فعلمنا
ان ذلك ليس الا لاختلاف النفوس واما ان المختلفين في المزاج قد يتساويان في بعض الامور فهو
انا نرى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه بل الواحد قد يتغير مزاجه جدا ثم يبرد

بعد ذلك وهو على خلقه الاول في غريزته الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه
الانسان سواء لنفس البشر تبلغ قوتها الى حيث يكون قوته على التصرف في هيولى هذا العالم من قلب
الماء نارا والارض هواء والعصا ثعبانا ومعلوم ان ذلك ليس لقوة مزاج فيبطل هذا القسم
والشيخ اعترف بذلك حيث قال المزاج المستعد لقبول النفس التي للنبي لا يتفق وجوده الا
نادرا فيبطل هذا القسم فثبت ان اختلاف النفوس في هذه الاحوال ليس الا لاختلاف
جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو ما اعتقد ليس من البراهين بل هو من باب
الاقناعات الضعيفة ثم ان سلمنا اختلاف النفوس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة
بالنوع لنفس الانسان الاخر ويجوز ان يوجد نفوس متشابهة في الماهية فذلك مما لم يدل دليل
على احد طرفي النقيض ولا يمكن الاستدلال على تساوي النفسين بتساويهما في حد الانسان فانك
قد عرفت ان الاستدلال بتساوي اللوازم على تساوي الملزومات باطل **الفصل** الرابع
في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة اعلم ان الاقسام الممكنة في ذلك ثلاثة
اما ان يجب ان تتكثر النفوس بحسب تكثر الابدان واما ان تتكثر النفوس عند وحدة البدن واما
ان تتكثر الابدان عند وحدة النفس القسم الاول هو الحق والقسمان الاخران لا بد من ابطالهما
فنقول اما انه يستحيل ان يتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان الانسان
ليس هو الا هذه النفس وكل انسان فانه يجد ذاته واحدة لا ذاتين فاذن ليس فيه الا نفس
واحدة وذكر بعضهم ان نفس زيد اذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج اخر مثل مزاج زيد او قريبا من
المثلية وتعلقت نفس اخرى به فان نفس زيد يتعلق بهذا البدن فلم يتعلق الا من هذا البدن
وبين البدن الاول من المشابهة واما انه يستحيل ان يتعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة
فلانه يلزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للاخر ومجهول احدهما مجهولا للاخر ومعلوم انه ليس الامر
كذلك وهذا يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما ما لا يعلم الاخر فان نفسيهما متغايرتان فاما
لو قال قائل لم لا يجوز وجود انسانين يتعلق ببدنيهما نفس واحدة فيكون كل ما علمه احدهما علمه الاخر
لا محالة وما يجهله احدهما مجهولا للاخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك **الفصل** الخامس في حدوث
النفس البشرية ذهب قوم من القدماء الى قدم النفوس واحتجوا بامور اولها ان كل ما يحدث
فانه لا بد له من مادة يكون سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان كان اولى بالعدم فلو كانت النفوس
حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيها ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها

لحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية والحق ان النفوس بالاتفاق
باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة
والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن النفوس الموجودة الان متناهية فاذن ليس حدوث
الابدان علة لان تحدث النفوس فاذن صدور النفوس عن علتها لا يتوقف على حدوث حادث
فهي اذن قديمة وثانيها انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لما ثبت ان كل كائن فاسد لكونها ابدية
فهي ازلية ثم ان القائلين بقدم النفوس اختلفوا فمنهم من يقول بتعطلها وعدم تعلقها ببدن الا انها كانت
منتقلة من بدن الى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن
والاولون هم القائلون بالتناسخ فمنهم من لا يجوز الانتقال الا الى النوع فلا تنتقل النفس
النفس الانسانية الا الى بدن انسان ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى سائر الابدان
الحيوانية ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس اذا
انتهت الى غاياتها في الكمال لم تتعلق بالابدان فتتعلق النفس الواحدة من اضعف الابدان
لصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنتقل الى الاقوى ثم الاقوى الى ان تنتقل الى الغاية
القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ واما ان تنتهي الى غاية الشقاوة فتكون
قد عادت القهقرى ثم لا تزال تتردد الى ان تصل الى اقصى غايات كما ان المعلم ارسطاطاليس
ومتبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الانسانية واستدلوا في ذلك ان النفوس لو كانت
موجودة قبل الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكثر عند
التعلق بالبدن او لا تتكثر فان تكثرت فليس غير الجسم وغير الجسماني يتجزى الى الاجزاء
والابعاض وهو محال وان لم تتكثر كانت النفس الواحدة بعينها لكل بدن ولو كان كذلك
لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك محال واما ان
كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان يتميز كل واحدة منها عن صاحبتها اما بالماهية
او لوازمها او عوارضها والاول باطل والثاني محال لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع
فتتساوى جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما
العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن
لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع حدوث وجود النفس
سابقا على البدن على نعت الاتحاد ونعت الكثرة فاذن يمتنع وجود النفس قبل البدن

والاعتراض

والاعتراض على هذه الحجة من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان
واحدة ثم تكثرت وليس للقائل ان يقول ان كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام
وكانت وحدته اتصالية وكان جسما لانا نقول نسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل
للانقسام اما ليس نسلم ان كل واحد بل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا
ينعكس كنفسها الثاني سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم انه لا بد
وان تختص كل واحدة منها بصفة مميزة لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر لكان ذلك
الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميز عن غيره فيلزم الدور او بشيء ثالث
فيلزم التسلسل ولان التميز لا يحصل بشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان التميز الشيء عن غيره
باختصاصه بشيء لزم الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز ولكن لم لا يجوز
ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه انما يتأتى من اختلاف النفوس بالنوع الرابع سلمنا انها لا تتميز
بشيء من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز كل منها بالعوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة
هي البدن وقبل البدن لا بدن قلنا لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن
متعلقة ببدن اخر وكذلك قبل كل بدن بدن اخر لا الى غاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال
التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ ثم ان الحكماء
بنوا التناسخ على حدوث الارواح فانهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس اذا
ثبت حدوث النفوس فلا بد وان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا
حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت حدوث البدن سبب لان
تحدث النفس عن المبادي المفارقة نفس اخرى فحينئذ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد وذلك
باطل فهذا هو حجتهم على ابطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الانفس وحدوث الانفس
كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ فكان ذلك دورا ثم ان صاحب المعتبر لما ذكر هذا
السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن
ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن اخر لكن لم لا يجوز ان يكون قبل ذلك موصوفا بعارض باعتباره
كان متميزا عن سائر النفوس ثم يكون كل عارض مسبوقا بعارض لا الى اول السادس المعارضة وهي
ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية
التي لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض

لكان ب

عارض و

الا مجرد انها كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف
ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة وليس للاحد ان يقول ما قال الشيخ
في الجواب عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل واحد منها شعورا بهويته
التي هي هو وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على
ما ثبت في باب العلم فلو اختلفتا في الشعور بذاتيهما لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة
وايضا فان كفى هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق
بالابدان وليس للاحد ان يقول شعورها بانفسها عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك لان
الحكماء اتفقوا على ادراك الشيء لذاته وادراكه لادراكه لذاته وادراكه لا لذاته ليس بمشاركة من تلك
الالة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت انه ليس ادراكها لذاتها بسبب البدن
واذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك الجواب قولهم لم لا
يجوز ان يكون واحدة قبل البدن ثم يصير كثيرة بعد ذلك قلنا لان كل منقسم وجب ان يكون جزؤه
مخالفا للكل ضرورة ان الشيء مع غيره ليس كهو لا مع غيره فتلك المخالفة ان كانت بالماهية اذ لو
لوازمها وجب ان يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا للاخر في الماهية فيكون تلك الاجزاء قد كانت
متميزة ابدا اذ كانت موجودة قبل التعلق بالبدن فقبل الامور المتعلقة الان بالبدن كانت متميزة
قبل التعلق بها وان كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وان يكون الجزء اصغر من
الكل لانه لو لم يكن كذلك لم يكن احدهما بان يكون جزءا للاخر اولى من العكس فثبت ان كل واحد
قابل للانقسام فلا بد وان يكون ذا مقدار ثم نقول ان سلمنا ان المجرد يمكن ان ينقسم بعد وحدته
لكن تعينات تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام اي فيما بعد التعلق بالبدن فيكون كل واحدة
من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب وقولهم لم قلتم ان الامتياز لا يوجد
الا عند الاختصاص بوصف معقول سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة قوله لم قلتم ان
النفوس لا يجوز ان تتمايز بالصفات المقومة فنقول هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة
ان كل نوع من انواع النفوس وانها مقولة على اشخاص عدة بالضرورة فانا نعلم انه ليس يجب ان
يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية فاذا وجد في كل نوع من انواع النفوس شخصان
فصاعدا ثبتت الحجة قولهم هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ فنقول ليس الامر كذلك لانا اذا وجدنا
من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لان كل ما تشخصه معلول

لماهيته

لماهيته كان نوعه في شخصه ولما لم يكن كذلك علمنا ان شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي اذن لعلة
خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذن تعين النفس لابد وان
يكون لاجل التعلق ببدن معين فيكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك ولهذا
يظهر ان كل ما نوعه يكون مقولا على اشخاص كثيرة بالفعل فانه لا بد وان يكون حادثا فظهر من
هذا انه متى سلم كون النفوس متحدة في النوع يلزم حدوثها وانه لا يحتاج في ذلك الى ابطال
القول بالتناسخ فثبت ان هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على ابطال
التناسخ على القول بالحدوث بيان دوري قولهم لم لا يجوز امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض
كل واحد منها مسبوق بغيره لا الى اول فنقول لان تميز النفس المعينة عن غيرها بحكم معين فلا بد من
علة معينة وتلك العلة لا يمكن ان يكون حالا فيها لان حلولها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها
فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك المحال لزم الدور فان تلك العلة هي امور عائدة الى
القابل وذلك هو الذي قلنا من ان التميز انما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز
واما المعارضة فالجواب عنها ان النفوس الهيولانية تتميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل
المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحد من تلك النفوس شعورها بذاتها التي هي هو فقد بينا ان شعور الشيء
بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز وانما حصل الامتياز
لابد وان يحصل ولا سبب له حتى يحصل لكل واحد من تلك الاشياء شعور بذاته التي هي هو
وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالابدان فاما النفوس التي قبل الابدان فلو
تميزت لكان لها مميزا اولى سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على انه ليس هناك
مميز فلا جرم استحال حصول التميز فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يحتمل في تقرير هذه الطريقة الحجة
الثانية على الحدوث ذكرها صاحب المعتبر فقال لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان لكانت
اما متعلقة بابدان اخر او غير متعلقة بابدان اخر وباطل ان يكون متعلقة بابدان اخر لان ذلك قول
بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بالدليل الذي ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت في بدن اخر لكنا
نعلم الان شيئا من تلك الاحوال الماضية ونتذكر انا كنا في بدن اخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر
علمنا انا ما كنا موجودين في بدن اخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها حينئذ تكون
معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذه الحجة كما ترى ضعيف جدا فاما ما احتج به اصحاب القوم
من ان النفس لو كانت حادثة لكانت مادية فنقول عنيت بكونها مادية ان حدوثها يكون متوقفا

على حدوث البدن فالامر كذلك وان عنيتم به انها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم انه لو
توقف حدوثها على حدوث البدن وجب ان تكون منطبعة في البدن وقولهم لو كانت
حادثة لكان قد اجتمع الان نفوس غير متناهية بالعدد فمعقول والامر كذلك واستدلالهم على
تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الابعاد وقولهم لو لم
يكن ازلية لم يكن ابدية فقضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها **الفصل** السادس
في ابطال التناسخ قد ذكرنا في اثناء الفصل المتقدم اكثر الادلة المذكورة ولكن نذكرها الان
على ترتيب اقرب الى الافهام فنقول الذي وجدنا فيه ادلة ثلاثة الاول انه لما ثبت حدوث
النفس والمعلولات المحدثة لا بد وان تنتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون حدوث تلك الحوادث
عن تلك العلل موقوفا على حدوث الاستعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن
فاذن حدوث النفس عن عللها القديمة متوقف على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها
فاذن حدوث المزاج المستعد علة لان يفيض عن العلل الاول نفس متعلقة فاذا حدث
البدن وقدرنا ان النفس متعلقة به على سبيل التناسخ ولا بد وان يحدث نفس اخرى على
ما بيناه فيلزم ان يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ما مضى وليس يمكن ان يقال النفس
التناسخية تمنع من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما بالمنع اولى من الاخرى فان قيل
لم لا يجوز ان تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة
فنقول لان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضا بعد تمام المقتضي
للتعلق فيستحيل ان يكون معتبرا في ذلك المقتضي وان لم تقتض التعلق به والمقتضي لذلك التعلق
هو ذلك الكمال فهو محال لانه لما لم يكمل ما تعلق وما لم يتعلق لم يكمل الحجة الثانية ان النفس اذا فارقت
البدن فاما ان يصح ان تبقى مجردة حينا من الاحيان بعد ذلك او لا يصح فان صح ذلك مع انه يصح
تعلقها ببدن اخر على وجه التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا معطل في الطبيعة وان لم
يصح ذلك لزم ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين حتى انه متى فسد بدن وفارقت
نفسه ففي تلك الحال يكون بدن اخر يستعد لتعلق به تلك النفس وليس الامر كذلك كما قال صاحب المعتبر
ان التزم ملتزم وجوب ان يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين فيكفي في دفع ذلك
دفعه بان نفرض الكلام في الطوفانات العامة عندما ينقطع النسل ولا يبقى الا القليل بحيث
نعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الكائنين الحجة الثالثة ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت

قبل

قبل ذلك في بدن اخر لكانت تذكر الان انها كانت قبل ذلك في بدن اخر لانه قد ثبت ان جوهرها
هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف احوال البدن فان
النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن فكان يجب ان يبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى
تتذكر في هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن فلما لم تتذكر شيئا من ذلك علمنا انها ما كانت
موجودة في بدن اخر **الفصل** السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن احتج الشيخ
عليه بان قال قد ثبت ان النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا
في الوجود او لا احدهما متقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية او لا في
الماهية والاول باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت
المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى الاخر فعدم كل واحد
منهما يوجب عدم تلك المعية اما لا يوجب عدم الاخر واما ان كان لاحدهما حاجة في الوجود الى الاخر
فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم
اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني
فكذلك ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدم معلول ذلك عدم ذلك الشيء اذ
لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في ايجابها فلا يكون العلة علة بل جزءا
من العلة هذا خلف فاذن لو كان البدن معلولا لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس والثاني باطل لان
البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء مزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون
النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما عرفت اربع ومحال ان
يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون فاعلية لوجود النفس لمجرد جسميته او لامر
زايد على جسميته والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني باطل ايضا لما ثبت ان
الصور المادية انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل
افعالا مجردة عن الحيز والوضع واما ثانيا فلان الصور المادية اضعف من المجردات القائمة بنفسها والاضعف
لا يكون سببا للاقوى ومحال ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة مستغنية عن المادة
ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون بالعكس فاذن ليس
بين البدن وبين النفس علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان
قيل الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس فنقول انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير

ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلابد وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في
ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا
في وجوده عن ذلك استحال ان يكون عدم ذلك الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لا اتفق ان
كان ذلك الشرط مستعدا الا ان يكون الا للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة
الى الكمال لا يوم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير على الوجه الاصلح
ومثل ذلك لا يمكن ان يكون علة لعدم ذلك الحادث **الفصل** الثامن في ان الفساد
على النفس محال وذلك لوجهين الاول ان النفس ممكن الوجود وكل ممكن فله سبب والسبب ما دام
متبع موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع
انعدام المسبب فلا يخلو اما ان يكون لاجل حضور مانع او لا لحصول مانع واذا كان لحضور
مانع فحينئذ السبب انما يتم سببيته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم يوجد السبب بتمام
بل يكون الموجود احد اجزاء السبب وان كان عدم المسبب لا لاجل مانع كان وجود المسبب
بالنسبة الى ذلك السبب كعدمه بالنسبة اليه فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك
السبب بالامكان فلا يكون السبب سببا هذا خلف فظاهر ان هذا السبب ما دام سا
فانه يستحيل ان ينعدم المسبب فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والاسباب
اربعة ويستحيل انعدامها لانعدام السبب الفاعل لانا سنبين ان السبب الفاعل لها جوهر
عقلي مفارق مجرد من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس
ومحال ان يكون لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها
مادية ومحال ان يكون لعدم السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب كالكلام
في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل ومحال ايضا ان يكون لعدم السبب
الغائي لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها
العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية المادية لان حدوثها لاجل اخر فمختلفة
لتعدد الاستعدادات المختلفة وقد بينا ان الامر هاهنا ليس كذلك الحجة الثانية ان كل متجدد
فانه قبل تجدده ممكن التجدد والا لكان ممتنعا والممتنع لا يوجد فاذن المتجدد غير متجدد
هذا خلف واعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد
التام يستدعي محلا لانه حكم اضافي غير مستقل بنفسه بل لا بد له من محل ولا بد وان يكون ذلك

فللنفس سبب

استحاله

المحل

المحل موجودا عند تجدد ذلك الشيء لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي حصلت
فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده واذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم
لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان
النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن
ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة فينتقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها
الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان انقطع التسلسل فذلك الشيء الذي لا يصح
عليه العدم وهي جزء النفس وجزء النفس لا يصح ان يكون مقارنة الصور العقلية ولا يكون
ايضا ذات وضع وحيز والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت
ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي يثبت بقاؤه مجردا عن الوضع قابلا
للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح العدم عليها فان قيل اليس ان
لها مادة يوجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها قلنا
الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد
النفس وما لا تتناول البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين **الفصل**
التاسع في علل النفوس الناطقة من الظاهر انه لا يجوز ان يكون علة النفوس [illegible]
الجسم والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ايضا ان يكون شيئا جسمانيا لان ذلك
الجسماني اما ان يكون محتاجا الى الجسم في ذاته او في مؤثريته اعني ان ايجاده الجسم
اما ان يكون في الوجود او في الايجاد ومحال ان يكون في الوجود اما اولا فلان الصور
الجسمانية لو فعلت لكانت فعلها بمشاركة الهيولى والهيولى الذي هو الجسم يمتنع ان يكون
جزء من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية
انما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة
اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد فاذن المؤثر في وجود النفس يمتنع
ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم ويمتنع ان يكون في مؤثريته محتاجا الى الجسم وذلك
لان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فلا يمكن ان يكون لذلك الجسم الذي هو الاله وضع
ونسبة الى ذلك المنفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو اما ان يكون تاثير العلة يتوقف على ما يكون
قريبا منه ذلك الجسم او لا يتوقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تاثيره في

القريب من ذلك الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير اصلا وان
كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل
مما يصح على القريب والبعيد فلا يكون مجردا روحانيا فاذا كل ما يفعل لمشاركة الجسم وبواسطته
فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض ان ما يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم
والنفس مجردة لا وضع له فاذن لا يمكن ان يفعل بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غني
في ذاته وفاعليته عن المادة والفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي علاقة ذاته
عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل ان كل مجرد عن المادة فيجب ان
يكون عاقلا لذاته وثبت ان عقله لذاته ليس لاجل حصول صورة اخرى مساوية له بل
لنفس حضوره عند ذاته فذاته عاقل ومعقول ووجه تسميته بالفعال انه الموجد لانفسنا
والمؤثر فيها واما ان بيان ذلك ليس هو واجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد لا
يصدر عنه اكثر من واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين
معقول الذي قد بيناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في المباحثات
بوجه اخر وهو انه قال بينا ان النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسا معلول نفس
فلا يخلو اما ان يكون العلة نفسا واحدة او اكثر من واحد فان كانت نفسا واحدة فاما
ان يكون معينة او غير معينة ومحال ان يكون معينة لان النفوس البشرية متحدة في النوع فليس
احدى النفسين بالتأثير اولى من الاخرى ومحال ان يكون غير معينة لان المبهم يستدعي علة معينة
فان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بموجود شيء متى فرض عدمه فانه يلزم من فرض عدم
عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معينا في وجوده واما ان كانت النفس معلولة اكثر
من نفس واحدة فهو باطل لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس
الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير
فان المجموع الذي قبل زماننا اقل من المجموع الذي في زماننا وذلك الاقل كان مؤثرا فاذا
بعض احاد المجموع الذي في زماننا كاف في التأثير فيستحيل ان يكون المجموع مؤثرا لما عرفت
انه لا يجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس
السابقة ولا ببعض احادها دون البعض فاذن يمتنع استنادها الى شيء من ذلك وهو
المطلوب وهذه الحجة باسرها لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية الفصل الثامن

تعقل وهو

لان

في احتجاج القدماء على وحدة النفس انا قد بينا ان نفس الانسان اي ذاته هو حقيقته
وكل عاقل يعلم ببديهة عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة وبالجملة يعلم الانسان
بوجوده وبوحدته علم بديهي جلي فكيف يكون مطلوبا بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر
في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والبقاء والقدماء لما
فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا
الى بيان ان في جملتها شيئا واحدا هو كالاصل والمبدا وان ساير القوى كالتوابع و
الفروع فلنذكر المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة فذهب بعضهم الى ان
النفس واحدة وهم فرقتان فمنهم من قال النفس تفعل كل الافاعيل بذاتها لكن بتوسط
الالات المختلفة وهذا هو المذهب الحق عندنا على ما مضى ومنهم من قال النفس مبدا لوجود
قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ ومنهم من قال النفس
ليست واحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية
وبعضها غضبية فاما المكثرون للنفس فقد احتجوا بان قالوا لكنه النبات وله النفس الغذائية
والحيوانات وله النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية
موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغايرة
اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها
واستغنا كل واحد منها عن الاخر ثم راينا المجموع في الانسان علمنا انه نفوس متغايرة متعلقة
ببدن واحد واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان قالوا دللنا على ان الافعال المختلفة
للنفس مستندة الى قوى متخالفة فان كل قوة متخالفة هي من حيث هي هي لا تصدر عنها الا
فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن الملذات والشهوانية عن المؤذيات ولا يكون
القوة المدركة متاثرة مما تتاثر به تلك عنه واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة يكون
متفقة على الفعل وتارة يكون متدافعة فاما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء اشتهينا
او غضبنا واما التدافع فلانا اذا توجهنا على التفكر اختل الحس او على الحس اختل
التفكر او الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون
كالمدبر لها باسرها لما امتنع وجود المعاونة والتدافع لان فعل كل قوة اذا لم يكن له اتصال
بالقوة الاخرى وليست الا مشتركة لكل واحد منها الا مخصوصة وجب ان لا يحصل منها

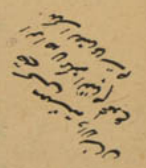
اعلم

المى نو والمى ونه واذا ثبتت وجود شى مشترک فذلک المشترک اما ان یکون جسما او حالا فی الجسم
او لا جسما ولا حالا فیه والقسمان الاولان باطلان لما مضی فی الفصول السالفة فتعین
القسم الثالث وسواء یکون مجمع القوی شیئا لا یکون جسما ولا جسمانیا وهو النفس فان قیل لو
کان هو شیئک هی النفس لکنت تعرف النفس دائما ولیس کذلک فانک لا تعرف النفس
الا بالبرهان منقول المجهول هو تسمیة هو شیئک بالنفس واما ان هذه المسماة بالنفس فهی معلومة
له اشتمال النفس هی الذات المستعمل للآلات البدنیة فی اصناف الادراکات والتحریکات
و ذلک معلوم من شرحنا لهذا البرهان هذا حاصل کلام الشیخ ولقائل ان یقول اما المنع یکون
النفس رباطا لهذه القوی فان عنیت به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا یکفی فی کون البعض
منه بما البعض علی فعلها او منه وما لو فان العلل اذا اوجدت قوی مخصوصة فی محال متباینة واعطت
لکل واحدة منها آلة خاصة کان کل واحد منها منفصلا عن القوة الاخری ممتنعا عنها غیر متعلقة
بوجه من الوجوه فشروع بعضها فی فعلها الخاص کیف یمنع الاخری عن فعلها الیس ان العقل الفعال مبدأ
الوجود جمیع القوی فی الابدان هذا مع کونها باسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة ان یعوق
البعض البعض عن فعلها او معینة علی ذلک وان عنیت به ان النفس مدبرة لهذه القوی ومحرکة
لها فهذا یحتمل وجهین الاول ان یقال النفس متفطن المرئیات ولتسمع المسموعات وتشتهی
المشتهیات ویکون ذاتها محلا لهذه القوی ومبدأ لهذه الافعال فاذا ابصرت اشتهت او
غضبت وهذا هو الحق ولکن ذلک یوجب القول ببطلان القوی التی اثبتها الشیخ فی بعض
الاعضاء المخصوصة فان النفس اذا کانت هی الباصرة والسامعة والمشتهیة فای حاجة الی
اثبات القوة الباصرة فی الروح الذی فی ملتقی العصبتین والی اثبات قوة سامعة فی الروح
فی العصب الصماخی به وبالجملة فالانسان انما یسمع وانما یبصر بسماع وابصار قائم به لا بابصار وسماع قائم
بغیره والوجه الثانی المعنی یکون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا احست بالمحسوس
الجزئی استعدت النفس لان یدرک ذلک علی وجه کلی مثلا اذا ادرکت القوة الباصرة
صورة شخص معین ادرکت النفس ان طولا فی الوجود شخص موصوف بطول کذا وشکل
کذا وهیئة کذا او کلی ذلک لا کخروج عن الکلیة فانک قد عرفت ان الکلی اذا قید بصفات
کلیة فانه لا یصیر بذلک وزیادة بالجملة فالاحساس بذلک الجزئی سبب لاستعداد النفس
لان یدرک ذلک الجزئی علی وجه کلی ثم یکون ذلک الادراک سببا لطلب کلی یحصل ذلک

الشیء بعد ذلک یتخصص ذلک الطلب ویصیر جزئیا یتخصص القابل وذلک الطلب الجزئی هو الشهوة
فهکذا یجب ان یتصور کون النفس رباطا للقوی الجسمانیات وبحسن لها علی مذهب الشیخ واما حجة الکرامیین
للنفس فهی ضعیفة جدا لانا لسنا نقول القوة علی الادراک العقلی هی بعینها القوة علی الادراکات
الحسیة بل نقول هی قوی مختلفة لکن محلها النفس ولا یلزم من کون محلها فی الحیوانات اجسام
ابدانها ان یکون فی الانسان کذلک بل هی یستدعی محلا فاما تعیین ذلک المحل فهو موقوف
علی البرهان وایضا لو قلنا القوة علی الادراک والتحریک واحدة لم یلزم ان یکون فی
جمیع المواضع کذلک فانه لیس بممتنع ان توجد قوة واحدة متعلقة بانواع کثیرة ثم
توجد علی کل واحد من تلک الانواع قوة علی حدة ویکون القوة القویة علی محلها کلها
مخالفة بالماهیة للقوة القویة علی بعضها واذا احصل ذلک سقط ما قالوه **الفصل**
الحادی عشر فی المتعلق الاول للنفس ان ذلک هو الروح وهو جسم لطیف بخاری یتکون
من الطف الاغذیة بحیث یکون نسبته الی الاجزاء اللطیفة من الغذاء کنسبة العضو
الی الاجزاء الکثیفة وانما عرفنا ان المتعلق الاول هو هذا الروح لان شد الاعصاب
یشکل قوی الحس والحرکة عما وراء موضع الشد فیما یلی جهة الدماغ والشد لا یمنع الا
نفوذ الاجسام والتجارب الطبیة ایضا شاهدة بذلک واذا ثبت ذلک فنقول
قد ثبت ان النفس واحدة فلا بد من عضو واحد یکون تعلق النفس به اولا ثم بسائر الاعضاء
یکون بواسطته وقد دللنا علی ان اول عضو یخلق هو القلب فانه هو المجمع للروح فیجب
ان یکون تعلقه الاول للنفس بالقلب ثم بواسطته بالدماغ والکبد وسائر الاعضاء
فان قیل لو کان القلب عضوا رئیسا لکانت الارواح النفسانیة فائضة من القلب الی
الدماغ ولو کان کذلک لکان منبت الاعصاب القلب لا الدماغ لان منبت الآلة
یکون من المبدأ او لما لم یکن کذلک بطل ما قلتموه قلنا قد بینا فی شرحنا للقانون انه لم
یقم دلالة قطعیة علی ان منبت الاعصاب هو الدماغ واما الآن فنسلم ذلک ونقول لم قلتم
بان منبت الآلة یجب ان یکون من المبدأ بل من الجائز ان یکون العضو المستفید منبت
الآلة الاستفادة فاذا وصلت الآلة الی العضو المفید حصل ما ادی فیه الارواح
التی هی للقوی واستقصاء الکلام فی ذلک مذکور فی شرح القانون فمن اراد فلیطلبه
من هناک والله الموفق للصواب **الباب السادس فی شرح احوال النفس**

ونه فصول **الفصل الاول** في خواص النفس الانسانية فمنها النطق وذلك
ان الانسان غير مستغن في معيشته عن المشاركة فان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود
الا هو والا الامور الموجودة في الطبع لهلك او ساءت معيشته بل الانسان يحتاج الى امور
زايدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء والملبوس المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان
ولا الملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيغة وربما صناعة فلذلك يحتاج الانسان
الى جملة من الصناعات بل لا بد من المشاركة حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا فلهذه الاسباب
احتاج الانسان الى ان يكون قادرا على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة
وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة
من غير مؤنة تلحق البدن ويكون شيئا لا يثبت ولا يبقى وجوده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى الشعور
عليه وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت ادل من الاشارة لان الاشارة
لا يتناول الا المرئي الخاص ويحتاج المتعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة فاما الاشارة
اقل وجوه نفعها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا لوم لزم الاصطلاح على ما في
النفس بالعبارات واما الحيوانات الاخر فاغراضها طبيعية وملايمها محدودة
فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا تنبئ بها غيرها على
ما في نفسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة جملية على حصول حالة ملايمة او منافرة واما
الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية وفعل الامور التي يحتاج الانسان الى
ان يعرفها امور غير متناهية ومنها استنباط الصنائع الحسنة وللحيوانات الاخر شي
من ذلك لا سيما النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك يصدر عن
استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هكذا قال الشيخ وهو منقوض
بالعنكبوت ومنها انه يتبع ادراكه بعض الاشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع
ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعها البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع
من بعض الافعال والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صباه ويستمر نشوه
عليه ثم انه لا يرى احدا يناظره وينكر عليه فيتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدهما و
الاقدام على الاخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض
الامور مثل الاسد لا ياكل صاحبه فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهي ان كل حيوان

في م



ع

يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن الاكل والافتراس لذلك الشخص
وربما يقع هذا العارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا احس بشعور من
غيره على انه اقدم على قبيح فانه يتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة ومنها انه متى ظن ان امرا محذورا يكون
في المستقبل فانه يتبع هذا حالة تسمى خوفا وتقابلها الرجاء واما الحيوانات الاخر فليس لها خوف ورجاء
الا في الان وما يتصل به والذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذرة بمطر يكون لانها تتخيل
ان المطر موذ اذا نزل كما ان الحيوان يهرب من الضد لما تتخيل انه موذ ايقظه ولوذيه ومنها ان الانسان
له ان يروي في امور مستقبلة انه هل ينبغي ان يفعلها اولا ينبغي فيفعل بحسب ما حكمت به رويته واما
الحيوانات الاخر فليس لها ومنها ان الانسان يمكنه احضار المعاني الكلية والتوصل الى معرفة المجهولات
تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة ومنها تذكر الامور التي غابت عن الاذهان الذهين فان
سائر الحيوانات لا تقوى على ذلك ومنها شرح العقل النظري والعقل العملي قال الشيخ للانسان
قوة تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزوية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع
ويضر ويجمل ويقبح ويكون خيرا او شرا ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيحا كان او
سقيما وغايته ان يوقع في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات
لا يروى في كيفية ايجادها واعدامها والماضي ايضا لا يروى في كيفية ايجاده وكذلك الحاضر بل التروي
في كيفية الايجاد يختص بالامور المستقبلة الممكنة فاذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة الاجماعية الى تحريك
البدن ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات
الكبرى فيما يروى وينتج في الجزئيات اقول هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات
فان التروي في ان هذا الفعل جميل او قبيح لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل ايضا فان القياس
الذي ينتج ان هذا الفعل قبيح او جميل لا بد وان يكون موضوع صغراه شخصيا ولا بد وان يكون
كبراه كلية والقياس لا يمكن عمل القياس الا بعد العلم بالصغرى والكبرى فاذن ها هنا شي عالم بالكليات
والجزئيات معا ثم قال الشيخ والقوة المدركة للكليات تسمى عقلا نظريا وهذه الثانية قوة تنسب
الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات وهذه للخير والشر في الجزئيات
وتلك للواجب والممكن وهذه للقبيح والجميل ومبادي تلك من المقدمات الاولية ومما يشبهها
ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونات **الفصل**
الثاني في صفات النفس الانسانية اعلم ان الاختلاف بين النفوس في صفاتها الاصلية غاية لا

والممتنع

قوة النفس وشرفها وتقابلهما من الخسة والضعف فلنشرح حالها فنقول النفس القوية هي التي
ما لا فعال العظيمة والكثيرة والضعيفة تقابلها مثاله انا نشاهد نفوسا ضعيفة تشغلها فعل عن
فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها وبالعكس واذا استعملت بالتحريك الارادي
اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال من يسمع كلاما ويبصر شيئا و
يتفكر في شيء ويحرك الاعضاء كل ذلك معا فالاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية
واما النفس الشريفة فيتميز بها عن الخسيسة بالعلل التي ذكرت في الحكمة والحرية والعفة والجزية
والكرم والرحمة والقوة فلنشرح هذه الامور اما الحكمة فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة
فالحكمة الغريزية هي كون النفس معادة الاحكام في القضايا العقلية ويمنع الحكمة الغريزية هي الاستعداد
الاول لاكتساب الحكمة الكسبية والنفوس تتفاوت فيها حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العالية
هو النفس القدسية النبوية وتقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبيه منبه وتعليم معلم واما الحرية
النفس فالنفس اما ان لا تكون مايتوفر همها الى الامور البدنية واما ان تكون مائلة فالتي
لا تكون مائلة هي الحرة وانما سمينا هذه الحالة بالحرية لان الحرية في اللغة تقال على ما يقابل العبودية
ومعلوم ان الشهوات شر مستعبد واما الشائق الى الامور البدنية فانه سواء تركها اولم يتركها
فانه لا يكون حرا بل الشائق التارك اسوا حالا من النائل الواجد في الحال من حيث ان
الشوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل وان كان احسن حالا منه في
المآل لان عدم وجدانه لها في الحال واشتغال الشره ربما يزيل عنه ذلك الشوقان في ثاني
الحال فظهر مما قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت
تلك فاضلة ايضا وهو معنى قول ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة
جوهرية لا صناعية وبالجملة فكلما كانت النفس علاقتها البدنية اضعف وعلاقتها العقلية
اقوى كانت اكثر حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطون بقوله الانفس
المرذولة في افق الطبيعة وطلبها فالانفس التي صلحت في افق العقل واما العفة فهي قريبة مما ذكرناه
الا ان الاغلب على الاصطلاح تخصيص لفظ الحرية بقلة الجزع على المفقود وتخصيص لفظ
العفة بعدم الشوقان الى اللذات المستكرهة في المشهور واما الجزية فهي عبارة عن التذاذ
النفس وتأذيها بكثير خيرها وشرها كالتذاذها بكثير نفعها وشرها وتتفرع على هذه الصفة الكرم
والرحمة اما الكرم فهو التذاذها بايصال خيرها الى غيرها والرحمة هي تأذيها بشر يصل الى الغير وبحسبه

العفيفة لا تحصل الا عند حصول الحرية لان النفس لو كانت طالبة لعين اللذات لكان شوقها
في طلبها عشقها بالنسبة الى غيرها ولان الذي غيرها ربما كان مطلوبا لها فاشتغلت فتها الا لوصول

عن الاشتغال ح

اليه عشقها من الوصال الى الغير ويقابل شرية النفس شرارتها وهي استشعارها بما في هذا العالم دون
غيرها ولا تكون متاذية بشر غيرها ولا ملتذة بخير غيرها ويتفرع على ذلك البخل والقسوة فالبخل هو ان لا يلتذ
بخير غيره بل يستاثر بالخير دونه والقسوة ان لا تتاذى بشر غيره ولا يبالي بضرر غيره فهذه جملة
الامور المعتبرة في شرف النفس واذا عرفت ذلك فنقول ان قوة النفس قد تزيد في شرفها وشرفها
قد تزيد في قوتها وقد تتفق لوازمهما ان كل واحد منهما يزيد في الاخر فلان الكرم قد يكون لقوة
النفس وعلوها عن ان يلتفت الى حفظ المال وقد يكون لشرفها كثرتها والشيء قد يكون لقوة
النفس واحتقار الخصم واستحقار الظفر وقد يكون لشرف النفس والترفع عن المهانة والمذلة
كما قال ارسطاطاليس النفوس الشريفة تابى مقاربة الذلة وترى حيوتها في ذلك موتها
وموتها فيها حياتها فان كانت من قوة النفس فلابد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه
عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن هو ان يطاوع في الاحجام
ولا يطاوع في الاقدام وذلك اما للجهل او للضعف والتهور هو ان يطاوع في الاقدام ولا
يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهالها واما ان القوة والشرف قد يتفقان في
اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس القوية الشريفة ومثل الحماقة والتراس في النفس
القوية الجاهلة فانها لجهالها تظن بنفسها كونها اهلا لما ليست اهلا له وتجد لقوتها اقداما على
الطلب ومنع النفس قد يكون لقوتها وتوقفها بالقدرة على دفع الحاجات في اوقاتها وقد يكون
لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود وابتهاجها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها و
ظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها وافتكارها والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا
مع القوة الغير والجور لازم للخسيس المشتاق الى جمع المال والصدق قد يلازم شرف النفس
والكذب خستها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص ذكر انه لقوة
النفس الشريفة ايضا والفشل وضوه انه لضعف النفس الخسيسة واعلم ان هذه الصفات تارة
تكون بسبب الامزجة وتارة بسبب الامور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها

الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى الكلية اعلم ان الماهية
الانسانية من حيث انها انسانية طبيعية لا تمنع تصورها عن ان تكون مقولة على كثيرين ثم ان تلك الطبيعة

لا تقتضي ان التوحد والتكثر والالم بل هي مقولة على التقابل مقتضاها ولكنها من حيث هي مقولة
على الامرين جميعا ثم ان هذه الطبيعة اذا كانت في مادة مخصوصة صادفها قدر من الكيف والاين والكم
والوضع وجميع ذلك امور غريبة عن طباعها على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر يأخذ الطبيعة
الانسانية مع هذه اللواحق مع وقوع نسبة بينها وبين المادة بحيث اذا زالت تلك النسبة
بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبة المادة فيكون كانه لم ينتزع الصورة
عن المادة نزعا كاملا واما الخيال فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد لانه يأخذها
بحيث لا تحتاج في وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون
باقية في الخيال فالخيال يجرد الصورة عن المادة تجريدا تاما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لانه لا يمكن
ان يتخيل الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين واما الوهم فانه قد يتعدى هذه المرتبة
في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة فان
الخير والشر والموافق والمخالف قد توجد في غير الجسم ولو كانت هذه الامور مادية لما امكن
وجودها في غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد هذه المعاني تجريدا تاما لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة
مادة وبمشاركة الخيال واما القوة العاقلة فانها تأخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من
كل وجه اما ما هو مجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود في المادة فان العقل ينزع تلك
الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزعا محكما فيأخذها اخذا مجردا حتى يكون الانسان يمكن
ان يقال على كثيرين فهذه مراتب التجريدات التي للقوى التي يثبتها الشيخ واما على المذهب
الذي اخترناه فهي انواع مختلفة من الادراكات حاصلة للنفس

الفصل الرابع

في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها النفس حين ما يكون خالية عن العلوم الاولية تسمى
عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحين ما يرتسم فيها العلوم الاولية
تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد ثبتت في باب
العلم ان نفوس الناس مختلفة في هذه الحصة فمنها القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة
هذا الاستعداد وقوتها ومنها العاقدة ومنها نفوس متوسطة وهي الاكثرية للوجدان
واما الطرفان فانهما الاقل الا ان الطرف الاشرف اعز وجدانا والاخر اجلى ولما
عنده تحصل العلوم الكسبية الا انها لا تكون حاضرة بالفعل بل بحيث متى شاء صاحبها
استحضرها فانها تسمى عقلا بالفعل واما عند اعتبار ما يكون تلك الصورة المكتسبة حاضرة

مشاهدة

مشاهدة فانها تسمى عقلا مستفادا

الفصل الخامس

في الصور التي تختص
بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والممرورون قد عرفت ان
الحواس خمسة وعرفت ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فنقول ان الصورة المحسوسة
تنطبع في الحس المشترك من وجهين احدهما ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات
الموجودات في الخارج واديتها الى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك ويصير
مشاهدة وثانيهما ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فان
تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في
الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك حسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج
فما كانت مشاهدة لانها وردت عليه من الخارج بل لانها انطبعت في الحس المشترك فكذلك
الصور التي تنحدر من جانب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك وجب ان تصير مشاهدة ومثال
الحس المشترك المرآة فان كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك
الصور المنطبعة في الحس المشترك من اي جهة انطبعت كانت محسوسة واذا عرفت ذلك فنقول
الصور التي تشاهدها الابرار والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج فان
الامور الخارجية لا يختص بها شخص دون شخص مساو له في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع
وسلامة الالات فاذن ورودها على الحس المشترك من داخل اعني من القوة المتخيلة والمتخيلة دائمة الفعل
في التصورات والتركيبات ولو خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقشها في الحس المشترك مثل هذه
الصور الا عند كلال الروح ولكن تصرفها عن هذا الفعل امران احدهما ان الحس المشترك اذا
انتقش بالصور التي تؤديها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي تركبها المتخيلة فحينئذ تعوق
المتخيلة عن العمل والثاني تسلط الوهم او العقل عليها بالضبط والكف عن الافتراءات واكثر
عند ما تستعملهما فيما يهمهما فان المتخيلة عند ذلك لا تتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها
ثم اذا ارتفع الشاغلان او احدهما وظهر سلطان المتخيلة فاخذت في التلويح والتشبيه كما في
النوم فقد انكرت صور او احداث تخيلية وهو الحس الظاهر معطل الحس المشترك عما يأتيه
اليه ويتسع للانطباع بالصور التي تركبها المتخيلات فتشاهد مرئية واما في حال المرض فان النفس تكون
مشغولة بتدبير البدن فلا تمكنها حينئذ ضبط المتخيلة فحينئذ تقوى سلطان المتخيلة وينقص كما تلويحها
وتشبيهها وما يرى في حال الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فان الخوف المستولي على النفس

تصدها عن سعيها المتخيلة فلا جرم استبدت المتخيلة برسم ما يليق في الحس المشترك كصورة الغول و
كذلك قد يستولي على النفوس الضعيفة العقل خوف او شهوة فربما تشتد تلك الشهوة حتى
تغلب النفس وتقهر قواها الضابطة فيرى تلك الامور المشتهاة مشاهدة فهذا سبب مشاهدة
الصور التي لا وجود لها في الخارج **الفصل** السادس في سبب المنامات الصادقة اعلم
ان الصور التي تركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلاثة
اوجه الاول ان الحس الظاهر اذا ادرك شيئا وبقيت صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال
فعند النوم يرتسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال الثاني ان
القوة الفكرية اذا الفت صورة وانست تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم ينطبع
في الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع او يرجو شيئا او
يخاف شيئا فانه يرى تلك الامور في النوم الثالث ان مزاج الروح الحامل لقوة المتخيلة
اذا تغير فانه يتغير افعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فان الذي يميل مزاجه الى الحرارة يرى في النوم
النيران ومن مال مزاجه الى البرد يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة يرى الامطار ومن مال مزاجه
الى اليبوسة يرى الاشياء المظلمة فهذه الانواع الثلاثة من الرؤيا لا عبرة بها بل هي من قبيل اضغاث
الاحلام واما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين احديهما ان جميع الامور
الكائنة في العالم ما كان وما سيكون وما هو كائن موجود في علم الباري والملائكة العقلية والنفوس
السماوية وثانيتهما ان النفس الناطقة من شانها ان تتصل بتلك المبادي وتنتقش فيها الصور
المنتقشة في تلك المبادي وان عدم حصول ذلك ليس لبخل من جهة تلك المبادي او لعدم
كون النفس قابلة لتلك الصور بل لاجل ان انغماس النفس في البدن وعلائقه صار مانعا من ذلك
الاتصال التام واذا عرفت ذلك فنقول ان النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير البدن
اتصلت بطباعها بالمبادي فينطبع فيها من الصور التي حصلت عند تلك المبادي ما هو اليق بتلك
النفس واولى الامور بها ما يتصل بذلك الانسان او باصحابه واهل بلدته واقليمه فان كان الانسان
منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له منها اشياء ومن كانت همته مصالح الناس رآها ثم
ان المتخيلة التي من طباعها حكاية الامور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية
ثم ينطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان الصور التي ركبتها المتخيلة من ذلك المعنى
اما ان يكون شديدة المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة

التي ركبتها المتخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك
الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وذلك المعنى نوع مناسبة مثل ان تصور المعنى بصورة ضده
او بصورة لازم من لوازمه فحينئذ تحتاج الى التعبير وفائدة التعبير التحليل بالعكس اعني ان يرجع
من الصورة التي حضرت في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة وان لم يكن
بين المعنى الذي ادركته النفس والصورة التي ركبتها المتخيلة مناسبة اصلا اما لسبب من الاسباب
الثلاثة المذكورة واما لقوة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالاخرة
الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فحينئذ يكون هذه الرؤيا ايضا من
باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذب والشاعر لان المتخيلة
منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة **الفصل** السابع في كيفية الاخبار
عن الغيب النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون
اشتغالها بتدبير البدن لا يشغلها عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة ايضا يكون قوية بحيث
تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في
حال اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادي المفارقة ويرتسم فيها ادراك البعض
ما كان او سيكون من المغيبات ثم ينعكس عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في
الحس المشترك فربما سمع ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف او شاهد منظرا في اكمل الهيئة
واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئي غير
مخالف للمعاني الكلية التي ادركتها النفس الا بالكلية والجزئية كان وحيا صريحا وان حكاه
الخيال بغير ما ادركته النفس كان محتاجا الى التاويل وانما تنصرف المتخيلة عن هذا الانتقال لامرين
احديهما تمثل الصور التي حصلت في النفس من جانب المبادي على نعت الجلاء والوضوح فيصير
ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ما ان الصور المحسوسة تمنعها عن التصرف لشدة جلائها
وثانيتهما الضبط الذي يلحقها من جهة النفس فان ذلك ايضا صادر واما النفوس التي ليس
لها من القوة ما تتخلص بذاتها عن شغل التخيل فربما تحصل لها في حال اليقظة ما يدهش الحس
ويحير الخيال كما يحصل لبعضهم غشي ولبعضهم تامل شيء شفاف او براق او لامع يتورث
التحير ادنى شغل فان كل ذلك مما يدهش الخيال ويستوقف النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في
تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كما ذكرنا ولكن هذا انما يكون في ضعفاء العقول

المصدقة لكل ما يحكى لهم من صنيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا جاوزت حواسهم وكانت اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطلب معين لا جرم يتبع لنفوسهم السانحات نحو تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب وتتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من جن وتارة يرى له صورا مشاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلقى اليه من الغيب ما ينطق به في اثناء الغشي فيا هذا السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم فهذا حل ما اشتهر الشيخ ابو علي على القول بالجن واما اذا جعلنا النفس هي المدرك والمتخيل والمشاهد لتلك الصور فيطمئن بهذه الوجوه على ذلك اسهل والحق اقرب

الفصل الثامن

في ان الامور الغريبة التي تصدر عن قوى النفوس قد بينا في باب العلم ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن وتصور السقوط لمن يعدو الى جذع موضوع على موضع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة والمرض يوجبهما واذا كان كذلك فليس يستبعد ان يعظم لنفس من النفوس القوية جدا اما قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس او لاجل مزاج اصلي يقتضي اختصاص تلك النفس بمثل تلك القوة ان يتعدى تاثيرها الى غير بدنها فيحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائه ويسقى الارض باستسقائه ويحدث الزلازل والطوفان والخسف ونصر ايجاد حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة من الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه والذي يحقق ان تاثير النفس قد يتعدى عن البدن حالة الاصابة بالعين فان تعجب العاين من شيء يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشيء واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في ساير المواضع

الفصل التاسع

في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات اعلم ان الاحوال العجيبة التي تحدث في هذا العالم اما ان يكون اسبابها تصورات نفسانية واسورا جسمانية اما اذا كان حدوث تلك الغرايب من التصورات الجيدة النفسانية فاما ان يكون تلك الغرايب والعجايب ازيد لها صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم واما ان يكون قد ازيد بها تورط النفس في مهاوي الافات والشرور والاول المسمى بالمعجزة والثاني بالسحر واما اذا كان حدوث تلك الغرايب عن اسباب جسمانية فاما ان يكون حدوثها عن تمزيج قوى سماوية لقوى ارضية واما ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبة موجودة في الاجسام العنصرية والاول هو الطلسمات والثاني هو النيرنجات

الفصل

الحار

الى شر في الالهامات ومن مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالثدي ومثل انه اذا اقيم فاذا شارف السقوط بادر الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته ما ادا علم الحس من غير فكر وروية بل كانه غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات الهامات غريزية والسبب في ذلك ان المناسبات التي بين الانفس وبين مبادئها منها ما يكون دائما لا ينقطع وبهذه الالهامات ومنها ما لا يكون دايما وذلك مثل الخطاء والصواب وبهذه الالهامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات مما يضر وينفع فالذئب يحذره كل شاة وان لم تره قط ولا اصابت اليهما منه آفة والفارة يحذر الهرة وكثير من الطيور يحذر جوارح الصيد وان كانت البتة ما رآها قط قبل ذلك فافعال الحيوانات تارة يكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او الما مقارنا لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشيء وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشيئين تثبت النفس حينئذ بالمقارن الاول او المهروب عنه ولهذا اخاف الكلاب الخشب والمدر

الفصل الحادي عشر

في الذكر والتذكر اما الذكر فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستفادة ما اندرس والاشبه انه ليس الا للانسان والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور تدرك ظاهرا او باطنا الى امر غيرها والتعلم انتقال من معلوم الى مجهول واما المخالفة فلان التذكر طلب ان يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلا في الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل امر واحد فالمعلم الى الذكر ليس من اشياء يوجب حصول المؤمن بل على سبيل العلامات اذا حصل اقربها من المطلوب اسعدت النفس الى مثل هذه الحالة وان كانت الحال غير ذلك لم يجب كمن نظر الى كتاب فيذكر منه مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب خطور مصنفه لا محالة لكل انسان واما التعلم فان الطريق المؤدي اليه ضروري وهو القياس والحد ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك بسبب مزاجه ولكن ان يكون الامر في الفهم والذكر بالضد فان الفهم للنفس لا يتم الا بروح لطيف سهل الحركة والذكر يحتاج الى روح يابس المزاج فان مثل الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم فيقول ذلك لان نفوسهم لا يشتغل الا بالشيء الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ واعلم ان الرجا تخيل امر ما مع ظن انه يكون واما الامنية فهو تخيل امر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون لو كان والخوف مقابل الرجا على سبيل التضاد واليأس عدم

الباب السابع في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه فصول

ليس في الاعلامات

الفصل الاول في اثبات ان للنفوس سعادة وشقاوة وتمهيدا لذلك لابد علي اثبات اللذات العقلية وبيّن
احديها انه والاخرى لمية واما الحجة الانية وهي المذكورة في الاشارات وهي من ان اللذات
القوية عند الجمهور هي المحسوسة مثل لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون
هذه الامور لامور اجل منها مثل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم يتركونها لاجل
مهانة تقتضيه لحسنها وبعضهم يتركونها لاجل ذكر ينفع لهم مثل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر
يستيقن انه لا نجو منهم لما يتوقع من لذة الحمد ولولا ان لذة الغلبة او اذى المهانة او لذة الحمد
اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحياة والالم لما رجحوا هذه اللذات على
تلك اللذات بل هذا لا يختص بالانسان فان كلاب الصيد تقتنص وهي تصبر على الجوع
وتمسكه على صاحبه وربما حالت الام المرضعة من الحيوانات ربما توثر ما ولدته على نفسها وربما
خاطرت حامية عليه اعظم من محاذيرها في حمايتها لنفسها فدل ان اللذات الباطنة اعظم من
اللذات الظاهرة الثاني ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون وهي العلوم بالضرورة
عند كل متامل ان حالهم اطيب من حال الحمار في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات
اللذات العقلية واما الحجة اللمية فهي ان اللذة ادراك الملائم واذا كان كذلك فمتى كان
الادراك اشد والمدرك اشرف كانت اللذة اجل واتم والملائم للنفس الانسانية هو ادراك
المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية والمدرك العقلي هو الباري
جل جلاله وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقلية للنفس اكمل
من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر عددا منها والمدركات العقلية اشرف من المدركات
الحسية بل لا نسبة لاحديهما الى الاخرى وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ
الحسي بل لا يكون لاحديهما الى الاخرى نسبة فان قيل فنحن في الحيوة نحصل كل العلوم ولما
ذا لا نلتذ بها فنقول من الجائز ان يكون سبب اللذة والالم حاصلا وان لم يحصلا الا
ترى ان العضو الذي صار خدرا بالبرد اذا احترق بالنار او قطع بالسكين فانه لا يحس الالم
في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك هنا انغماس النفس في تدبير البدن
كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال هذا المانع ظهرت اللذة فان قيل الشيء انما يستلذ
حال حدوثه لا عند استقراره بدليل ان الحكة اشد الاشياء موافقة ثم انا لا نستلذ بها
مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك الا لاجل كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد

المفارقة

المفارقة تكون باقية فكيف تكون لذيذة مع بقائها وايضا فلان العلاقة البدنية كيف صارت
مانعة عن هذه اللذات العظيمة والالام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام العلاقة
مع هذه الامور فنقول انا قد بينا انه ليس من شرط حصول هذه اللذة تجدد الحال واما اللذات
والالام الجسمانية فانما تعتبر فيها التجدد لان اللذة تستدعي ملتذا وملتذا به ولابد وان
يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو في دوام المزاج الاصلي باقيا كان الشعور
بتلك المنافرة باقيا فكان الالم حاصلا واما اذا بطل المزاج الاصلي وصارت تلك الكيفية
جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم يبق المنافرة لان المنافرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت
طبيعة العضو ولم يبق الا تلك الحرارة فكيف يكون المنافرة حاصلة واذا لم يكن المنافرة حاصلة
لم يحصل الشعور بالمنافرة فلم يحصل الالم فلهذا السبب لم تحصل الالام واللذات الجسمانية
الا عند تغير الحال لا لان حقيقة اللذة والالم لا تحصل الا عند التغير واما الشك الثاني انه
ضعيف جدا لان اللذات الجسمانية وان كانت في غاية القوة الا ان تعلق النفس
بالبدن واشتغالها بتدبيره اقتضى غاية الكمال فجوزنا ان يكون احديهما مانعا عن الاخرى

والالام

الفصل الثاني في بيان مراتب السعادة والشقاوة النفوس لا تخلو اما ان
تعتبر حالها بحسب قوتها النظرية او بحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان يكون قد
حصلت العقائد الحقة او حصلت العقائد الباطلة او ما حصلت اعتقادا اصلا واما ان
اعتبر حالها بحسب قواها العملية فاما ان يكون خيرة او شريرة او لا خيرة ولا شريرة فهذه اقسام
ستة فلنتكلم في حال كل واحد منها القسم الاول وهو النفس التي حصلت لها الاعتقادات
الحقة فهي تكون سعيدة ملتذة باتصالها بالمبادي العالية الشريفة المقدسة واما قدر العلم
الذي عنده يحصل هذه السعادة فقال الشيخ ان هذا الامر لا يمكنني ان انص عليه ولكنه
في كتاب المبدا والمعاد اكتفى بالتعقل للمفارقات وفي كتاب الشفاء والنجاة زعم
ان ذلك هو ان يتصور نفس الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق
بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية ويتصور
عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويحقق ان الذات
المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واي وحدة تخصها وانه كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير

بوجه من الوجوه وكيفية ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازدادت نظرا واستبصارا ازدادت للسعادة استعدادا واما القسم الثاني وهو النفس التي علمت كمالها الذي هو معشوقها واشتاقت الى تحصيل ذلك الكمال وذلك عندما برهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من الحاضرات الى الغايبات وان استكمال ملكة التصورات بالفعل الا انها لم تحصل بعض الكمالات بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الالم لفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل مايعرض من اللذة الى اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك الالم الذي لايساويه تفريق النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج وصاحب هذا الجهل انما لايدرك هذا الالم للعذر الذي قد مناه واما القسم الثالث وهو النفوس البلهاء التي لم تكتسب الشوق فاذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيات الرديه البدنية صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيات الرديه البدنية تعذب بفقدان البدن الذي هي مشتاقة اليه عذابا شديدا وقال بعضهم ان بعض الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور قيل لهم كما في امر معادهم من الحور والقصور فانهم اذا فارقوا الابدان ولم تكن لهم علوم تسعدها ولا جهل تشقيها فانها تخيل جميع ماقيل لهم في الدنيا ويكون الخيالهم لذلك جرما من الاجرام السماويه تشاهد جميع ما قيل ~~لهم في الدنيا~~ لها من احوال القبر والبعث والخيرات ويكون الانفس الرديه ايضا تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم في النفس من تاثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل واعترض بعضهم على ذلك بان حال النفوس البلهاء لاشك انها غير متناهية فان تعلق كل واحد منها بجزء من اجزاء الفلك لزم ان يكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا واجزاء الفلك متشابهة في الماهية وليس بعض الاجزاء بان يكون الة لبعض النفوس اولى من البعض وان كان الجزء الواحد الة لعدة من النفوس فذلك محال لان الشيء الواحد لايكون الة للكثير في الفعال

ممتنع وايضا فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بالجسمانية وقد عرفت ما فيه واما القسم الرابع وهو النفوس المتجردة في الدنيا عن العلايق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لاتتعذب بمفارقتها واما القسم الخامس النفوس التي اشتدت محبتها للعلايق البدنية حتى لو انها تتعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها فان قيل كل هيئة لاتتغير فاعلها ولا قابلها استحال عليها التغير وازوال محبة النفس التي تطوف للبدن اما ان يكون موقوفا على تعلقها بالبدن اولا يكون فان كانت موقوفة على ذلك التعلق لزم ان تزول تلك المحبة في اول آن المفارقة وان كانت لاتتوقف على هذه العلاقة فحينئذ استحال زوالها مع النفس لان جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلا لتلك الهيئة ابدا والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لاتتغير واذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغير عليها واذا كانت تلك الهيئة دايمة وهي سبب للعذاب كان العذاب دايما فنقول ان المحبة قابلة للاشتداد والاضعف فترى ان الشيء المحبوب متى طال زمان المفارقة عنه فان المحبة تضعف ولايزال تزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة الى ان لايبقى من المحبة شيء فكذلك ههنا فهذا ماقيل في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور وبالجملة لم نجد عوض التغير للنفس بعد مفارقتها للبدن لايزول هذا الشك واذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب عقايدها الفاسدة واما القسم السادس وهو النفوس الخالية عن العقايد الصادقة والكاذبة وعن الاعمال الجيدة والرديه فلعلها من النفوس الهيولانية المفارقة فان فارقت البدن في ذلك كلا مادة لها ان لاتبقى ملتذه ولا متالمة فحينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واما ان يكون يقال انها اذا فارقت ابدانها فانه تفيض عليها من المبادي العالية صور عقلية تلتذون بها ولكن تجويز ذلك يقتضي الى الحكم للنفوس يجوز ان يحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ماكانت حاصلة لها قبل المفارقة واذا جاز ذلك علم لايجوز ان يحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديه صور عقلية يلتذون بها فهذه امور لابد لنا من التفكر فيها

الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمانيتين من الناس من زعم ان السعادة والشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذي مضى ومنهم من زعم

انها للبدن فقط وهم اكثر المتكلمين ومنهم من زعم انها لمجموع النفس والبدن اما
المتكلمون فمنهم من يقول ان الله يعدم الشخص ثم انه يعيده بعد عدم بعينه ومنهم من
استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على الشكل الذي
كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان فاما بيان ان المعدوم لا يعاد فقد مضى واما ان
الشخص بل يمكن اعادته بعد تفرق اجزاءه فقد ذكرت الحكماء وجوها وكفى سلبها الاول
قالوا ان شكل زيد وهيئته وتخطيط وتركيب بنيته اما ان يكون معتبرا في كونه هو او لا
يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تعدم عند
تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادته فيلزم هذا الممتنع اعادة بعض الامور التي يتوقف عليها
هوية زيد فوجب ان يمتنع اعادة زيد من حيث هو هو وان لم يكن ذلك الشكل
والتخطيط معتبرا في هوية زيد بانه عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فاذا صارت
الاجزاء متفرقة عديمة الحيوة والحس والحركة وجب ان يكون هوية زيد باقية وذلك
معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابدا
ولا يكون تركيب اجزاءه بعد تفرقها اعادة الوجه الثاني قالوا لو اعيدت البنية لكان
لا يخلو اما ان يكون المعاد هو الاجزاء التي كانت موجودة عند الموت او الاجزاء
التي حصلت في مدة العمر والاول باطل والا لزم ان يعاد الاعور والمجذع كذلك
وهو باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لانه اذا اغتذى انسان بانسان فلا بد ان
يصير بعض الاجزاء المأكول اجزاء البدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يحصل جزء
الواحد منهما اولى بان يحصل جزءا للآخر واما ان يحصل جزءا لهما وهو محال او لا يحصل
جزء الواحد منهما وهو الباقي ولا يقال بان لكل واحد منهما اجزاء اصلية وهي بالنسبة
الى الاجزاء الاصلية التي للآخر اجزاء فاضلة والاجزاء التي هي فضل لا يجب اعادتها فلا يلزم
معاد ذلك الجزء الى ما هو جزء اصلي له لانا نقول قد سبق بيان انه لا يجوز ان يكون
شيء من الاجزاء باقيا في بدن الانسان من اول عمره الى منتهاه فان كل واحد من
الاعضاء البسيط يجمع ما يعرض منه من الاجزاء يكون لها طبيعة واحدة ونسبة المحللات
الى الكل نسبة واحدة فيستحيل ان يكون جزء من ذلك العضو قابلا للتحلل دون البعض
الوجه الثالث قالوا لو اعيدت البنية لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء الموجودة

عند

عند الموت او جميع الاجزاء التي حصلت في مدة العمر والاول يقتضي ان يعاد ناقص الاعضاء
على ذلك النقصان والثاني يقتضي ان يعاد الجزء الواحد يدا ورجلا وقلبا ودماغا فانه
قد يتحلل من تلك الاعضاء اجزاء فينفصل عن الشخص ويصير جزءا لبعض الاغذية فاذا
تناول الانسان ذلك الغذاء فربما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو آخر فيجب ان يعاد
ذلك الجزء قلبا ودماغا وكبدا وذلك محال وايضا فربما خلق الانسان اكمه او عادم الطرف
او من ابتداء خلقته الا ان يقال بان هوية الشخص لا تتعلق بشيء من هذه الاطراف بل
بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولانه كيف يمكن ان يقال بان الاشارة
الى هذا الشخص انما تناولت تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة مع انه ليس
في وسع الواحد منا الاصلية والتي فضلة الوجه الرابع قالوا ان تميز الاعضاء بعضها عن
البعض يستدعي علما بالجزئيات وذلك محال على الفاعل الوجه الخامس قالوا قد ثبت
ان دورات الفلك غير متناهية فلو اعيدت الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية
وهو محال الوجه السادس قالوا تلك الاشخاص لو اعيدت مرة اخرى لوجب انتهاؤها
الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة
غير متناهية فلا يكون الشقاوة والسعادة الدائمتين جسمانيتين السابع قالوا البدن
اذا اعيد فلسبب ليثاب او ليعاقب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا
العالم او عالم آخر فان كان هذا العالم فهذا هو القول بالتناسخ وقد بطل ذلك
وان كان في عالم آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك وسواه قد ثبت ان تعلق
النفس بالبدن انما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى
حصلت الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلا ووبالا لا سيما وقد بينا ان تعلقها
بالبدن سبب لاحتجابها عن الكمالات الابدية واللذات السرمدية فلا يليق
بحكم الحكيم رد النفس الى البدن والقائها في ابد الآبدين فهذا حاصل ما قيل في منع
اعادة الابدان وهي وجوه ضعيفة لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة
فيما مضى الى ضعفها فلا نطول القول فيها

الباب الثامن في النفوس السماوية

قد دللنا في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب العلم على ان الارادة
الكلية لا يصدر عنها افعال جزئية فاذن القوة المحركة للفلك لا بد وان يكون صاحب ارادات

ان يميز بعضها عن

جزئية وادراكات جزئية قالوا وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لابد وان يكون قوة
جسمانية فاذن القوة التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك قوة جسمانية وهي المراد بالنفس
ونحن نقول ان المدرك للجزئيات يمتنع ان يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف
هذا القول ومما هو موضع التعجب ان عندهم ان النفس انما تحرك الفلك لاشتياقها الى
التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها واتفقوا على ان القوى الجسمانية
لا تدرك المجردات فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها ادراك العقل واذا
استحال منها ادراك العقل استحال ان يكون مشتاقة الى التشبه بالعقل لان الشيء
كيف يشتاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا مما لا يخفى على عاقل مناقضته وههنا بحث
آخر وهو انهم قالوا يستحيل استناد الحركات الفلكية الجزوية الى الارادات الكلية والتصورات
الجزوية معقول تلك التصورات الجزئية امور حادثة فلابد لها من سبب فان استندت
الى تصورات اخر جزوية لزم التسلسل وان استندت الى ارادة كلية فلم لا يجوز استناد الحركات
الى الارادات الكلية وذلك بان يقال صاحب الارادة الكلية هو مبدأ الفيض
على الآلات تخصيص القابل في قبول سبب لتخصيص تلك الآثار فان الفلك اذا انتهى
بحركته الى نقطة معينة وكان محالا عليه ان يسكن ومحال ان يتحرك راجعا او يتحرك الى صوب آخر
فليس يمكنه الا ان يتحرك من تلك النقطة الى نقطة اخرى تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا
الا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت تلك الحركة عليها لان الفاعل وان كان عام الفيض
الا ان تخصيص الفيض لتخصيص القابل واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الاخير في الاشارات
ان الافلاك نفوس ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة النحو انه لا يجوز ان يكون
لها النفس جسمانية وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مضطرب جدا وذلك بسبب اعتقاده ان
الشيء الواحد لا يكون مدركا للكليات والجزئيات وقد عرفت فساد القول به ولنكن
هذا آخر كلامنا في النفس والله الموفق **الفن الثالث في اثبات الجواهر**
المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها وهي التي تسمى بالعقول وهو فصل
واحد نذكر فيه الادلة المذكورة على اثبات هذه الجواهر وهي سبعة الاول ما قد بينا ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة وانه يجب ان يكونا مستندين الى جوهر مجرد
عن المادة وعلائقها ليقيم كل واحد منهما بالآخر وليس هو الله سبحانه وتعالى لاستحالة ان

ذلك م

يصدر

يصدر عن الواحد اكثر من الواحد الثاني ما سبق من ان علة خروج النفس الناطقة بعقلياتها
من القوة الى الفعل لابد وان يكون لا محل جوهر عقلي وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق
الثالث ما سبق من ان علة وجود النفس الناطقة لابد وان يكون جواهر عقلية في
ذواتها وفي فاعليتها عن الجسم وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق الرابع ما سبق
ان الحركات الفلكية لابد انه لها ولا نهاية وسبق ان القوة القوية على ما لا نهاية له لا يكون
جسمانية اصلا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق الخامس وهو ان علة وجود الجسم لابد
وان يكون اولا علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولى ليست هي الجسم المتأخر في وجوده
عنها ولا العرض المتأخر في وجوده عن الجسم ولا النفس اما اولا فلانها تفعل بشركة من
محلها الذي هو اما الجسم واما الهيولى واما ثانيا فلانها تفعل بمشاركة الوضع والهيولى
في ذاتها عديمة الوضع ويستحيل ان يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل ان يكون فاعلها
يفعلها بمشاركة من الوضع فاذن فاعل الهيولى لابد وان يكون جوهرا عقليا وليس ذلك
هو الله تعالى السادس قالوا البارئ تعالى واحد ومعلوله يجب ان يكون واحدا وذلك
الواحد اما ان يكون جسما او قوة جسمانية او لا جسما ولا جسمانيا فان كان هو الجسم فالجسم
مركب من الهيولى والصورة والبارئ تعالى لا يكون فاعلا لهما معا فاما ان يكون فاعلا
للهيولى وبواسطتها تفعل الصورة واما ان يكون بالعكس والاول باطل لان
الهيولى حقيقتها انها قابلة للشيء والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والثاني باطل لان الصورة
لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولى لانها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية في ذاتها
عن الهيولى على ما ثبت ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان للهيولى مدخل في المؤثرية
وذلك محال ولان المعلول الاول لما كان هو الصورة كانت الهيولى معلولا ثانيا فيكون
كون الصورة مبدأ للهيولى بشركة من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال
فاذن المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة وليس بنفس ايضا لما ثبت ان
النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكان ذلك محالا على ما مضى في الدليل الخامس فاذن المعلول
الاول هو العقل السابع قالوا اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر اذا صار متخصصا بذلك
الشخص المعين فلو كان جسم علة لجسم فلكي كرى لكان محالا لان وجود المحوي مقارن
لعدم الخلا فلا يخلو اما ان يكون لوجود الحاوي تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود المحوي فحينئذ

على الحركات م

لا يكون لوجود الحاوي تقدم على وجود المحوي فلا يكون علة له واما ان يكون علة يتقدم وكل ما
ثبوته باعتبار غيره فهو ممكن لذاته فاذن عدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف فان قيل انتم
تقولون المحوي معلول العقل الذي هو مع الحاوي والمتأخر عن المع متأخر فاذن المحوي متأخر
عن الحاوي فنقول تأخر المعلول عن العلة ليس بالزمان حتى يجب ان يكون متأخرا عما مع العلة
بل ذلك التأخر انما هو بالذات ولما كانت علة المحوي العقل الذي مع الحاوي لا جرم كان
المحوي متأخرا عن العقل الذي مع الحاوي ولا يجب ان يكون متأخرا عن الحاوي لان الحاوي
ليس علة له واما ان يكون المحوي علة للحاوي فهو ايضا محال لان الاضعف الاخس لا يكون
علة للاقوى الاشرف وايضا فلان حيز الحاوي انما لا يكون خاليا اذا وجب المحوي وجود
الحاوي فيعود ما ذكرناه من ان يكون لعدم الخلاء علة واما ان يكون علة الاجسام الفلكية
جسما لا يحيط بها ولا هي محيطة به لكان مباينا عنها وكان كري الشكل فيقع الخلاء بينه وبينها
وذلك محال فثبت ان علة الاجسام الفلكية ليس شيئا من الاجسام ولا ايضا شيئا من
النفوس لان النفس لا تفعل افاعيلها الا بمشاركة الاجسام فيجب ان يكون لذلك الجسم
ضرب من التقدم على الجسم الذي هو المعلول وحينئذ تعود المحالات المذكورة فاذن فاعل
الاجسام الفلكية يجب ان يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل
ان يكون ذلك هو الله سبحانه وتعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فظهر ان
هذه الطرق بعد اثبات مقدماتها لا يدل على وجود العقول الا بعد البناء على ان الواحد لا يصدر
عنه اكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه فليس شيء من هذه الطرق بقوي وانما المعول
في اثبات العقول على ان الحركات الفلكية لا بد لها من غاية وتلك الغاية ليست الا الجواهر
العقلية وهذه الطريقة اوردوها وطولوا القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وانا اوردها
مشروحة عن تحقيقه الاقسام بالنفي والاثبات وانا قال في تقريرها قالوا ان الفلك
متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض والا لم يكن تلك الحركة اولى من غيرها وايضا
فلان الفعل الذي لا يكون لفاعله فيه غرض فانه لا يكون دائما ولا يكون اكثريا فاذن للفلك
في حركته غرض وذلك الغرض لا بد وان يكون كمالا عند الطالب والا لم يكن طالبا له والذي
هو كمال عند الطالب فاما ان يكون كمالا في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن الكمال عند الطالب
كمالا في ذاته امكن ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال لذاته فحينئذ يترك ذلك

بحركتها

الطلب

الطلب ولكن ذلك على الفلك محال لما بينا من استحالة انتهاء حركته فاذن الذي هو مطلوب
الفلك كمال حقيقي فلا يخلو اما ان يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال لشيء او استفادة
كمال من شيء وباطل ان يكون الغرض افادة كمال لشيء لانه لا يخلو اما ان يكون وجود تلك الافادة
وعدمها بالنسبة الى الفلك سيان واما ان لا يكون كذلك فان كان سيان امتنع ترجيح الافادة
على عدم الافادة والا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم يكن الافادة وعدمها سيان بل كان
احدهما به اولى فحينئذ لو لم يفعل ذلك الشيء لم يحصل تلك الاولوية فاذن الفلك استفاد بتلك
الافادة تلك الاولوية ولولا تلك الاولوية لما اقدم على الافادة فاذن الغرض الاصلي من
تلك الافادة هو الاستفادة فثبت ان العلة الغائية للفلك استفادة كمال فنقول لا يخلو اما
ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام او لا من الاجسام وباطل ان يكون مطلوبه
استفادة الكمال من الاجسام لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب
الفلك استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية محتاجة في كمالاتها
الى الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كمالاتها منها لزم الدور وهو باطل ومحال
ايضا ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من اجسام فلكية اخرى اما اولا فلان الكلام
في غرض حركة الفلك المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك المستفيد واما ثانيا فلان الفلك لو استفاد
كمالا من فلك اخر لتحرك الى جهة ذلك المفيد على نحو قربه وبعده وليس الامر كذلك فان الفلكين
اللذين يحيط احدهما بالاخر كثيرا ما يختلفان في ماخذ الحركة وفي كيفية بطئها وسرعتها فثبت
ان مطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ان ذلك الجوهر اما ان يكون
كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون فان كان كاملا من جميع الوجوه لم يكن متحركا ولا محركا
بالقصد الاول فان المحرك بالقصد الاول طالب والطالب فاقد للمطلوب وفاقد المطلوب غير
كامل من جميع الوجوه واما ان لم يكن كاملا من جميع الوجوه فتحريكه للفلك انما يكون لطلب الكمال
فيعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او من غير الجسم ولا ينقطع الا عند الانتهاء
الى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا ان ذلك المفيد ليس بجسم اصلا وليس ايضا بمباشر
للتحريك بالقصد الاول فهو اذن جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد الاول ولا
نعني بالعقل الا ذلك فثبت وجود العقل فلم قلتم ان غرضه ذلك الاستكمال حصول الكمال
المطلوب اما ان يكون ممكن الحصول بتمامه او يكون ممكن الحصول باجزائه ممتنع الحصول بكليته

فان كان الاول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حصول ذلك الوضع وان كان الثاني كان الطلب
لطلب المحال وهو القسم الثالث ولا يكون ذلك الا بالحركة الدائمة التي يكون ابدا لاجزائها حصول
ولا يكون لكلها حصول وتحقيق كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل ان جوهر الفلك موجود
كامل بالفعل في جوهره وكمه وكيفه ووضعه وساير احواله ولم يبق فيه شيء مما بالقوة الا الاوضاع
المختلفة اذ لا يمكن حصولها باسرها دفعة واحدة ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق
فيه شيء مما بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به يستخرج ما فيه من القوة
الى الفعل ولما تعذر عليه استخراج جملة الاوضاع من القوة الى الفعل حاول استخراجها من
القوة الى الفعل واحدا بعد واحد الى غير النهاية فهذا ما قيل ثم ها هنا شكوك احدها ان الدليل
قد دل على ان الفلك انما يتحرك لطلب الكمال اما لم قلتم انه لم يبق فيه بالقوة شيء الا الاوضاع
حتى يتعين ان يكون حركته لاجل استخراج الاوضاع وهب انكم عرفتم كماله في جوهره وصورته
ومقداره واستدارته لكنكم ما بينتم بحجة برهانية انه ليس فيه شيء مما بالقوة الا هذه الاوضاع بل لعل
فيه امورا كثيرة بالقوة ويكون استخراجها الى الفعل اولى واهم للفلك من استخراج اللون و
الاوضاع وثانيها ان يجب عنه بانا قد دللنا على ان الكمال للمطلوب المطلوب لا يمكن ان
يكون ممكن الحصول بتمامه ولا ممتنع الحصول بتمامه بل لا بد وان يكون ابدا بين القوة التامة
والفعل التام وليس ذلك الا الحركة ولنا ان يجاب عنه بان المقصود ليس هو الحركة ما لا يتفق
بل ما يحصل بواسطتها وهو عندكم استخراج الاينون من القوة الى الفعل فلم لا يجوز ان
يكون المطلوب بالحركة شيئا اخر وهو تعقلات متجددة متعاقبة ممتنع الاجتماع بل الغالب على
الظن القريب من اليقين ان الحركة الدائمة التي لا تفتر لا بد وان يكون لغرض اعلى واجل مما لو
نيل الواحد منه لبعد عادما سبقه وثالثها ما يدل على ما قلتم انه لو كان غرض الفلك في
حركته استخراج الاينون والاوضاع من القوة الى الفعل والفلك الثامن يمكنه ان يدور في
اليوم والليلة دورة واحدة تامة ويستخرج في اليوم الواحد جميع الاينون والاوضاع التي
يستخرجها الان الى الفعل في اربع وعشرين الف سنة فلم لا يستخرجها في اليوم الواحد بل في
هذه المدة الطويلة علمنا انه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الاوضاع بل نحن ونقول ان كل من
كان غرضه ايجاد فعل وكان يمكنه ايجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحال ان يطول في سائر
لان تطويل المدة يستلزم تاخير وجوده والعقلاء التاخير ينافي كون ذلك الوجود مقصودا اللهم

الا

الا ان يقال ان في ذلك التاخير اغراضا وحينئذ يكون الغرض في ايجاد ذلك الفعل في
تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل وشيء اخر سوى حصول ذاته واذا
عرفت ذلك فنقول لو كان الغرض من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل لكانت تلك
الحركة حركة يستحيل ان يوجد ما هو اسرع منها لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
من انه متى امكن تحصيل الشيء في زمان اسرع فالعدول عنه الى تحصيله في زمان ابطأ ينافي كون
حصول ذلك الشيء مطلوبا واما بيان امتناع التالي فهو ان الحكماء اتفقوا على انه لا حركة الا
ويمكن ان يوجد ما هو اسرع منه وايضا فبطلت فهب انه ليس كذلك بل لسرعة الحركات
حد محدود ولكن ذلك هو سرعة الفلك الاعظم فيلزم ان يكون حركات جميع الافلاك مساوية
لحركة الفلك الاعظم حتى ان في مدة دورة واحدة للفلك الاعظم يتحرك كرة الثوابت
تساوي مدار الفلك الاعظم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس غرض الفلك في حركته استخراج
الاوضاع بل اكتساب انواع اخر من الكمالات لا يعلمها الا الله فهذا ما نقول في هذا
الموضع وهذا الفصل من كلامنا مشتمل على رموز ونكت من استحق الاصول الى ضبحة
وقف عليها وظفر منها بالحق الذي لا محيص عنه ولكنا تركنا ما مخيفة لئلا يصل اليها
الا من هو اهلها ومما قيل في هذا الموضع من الشكوك ان التشبه بالعقل محال لان صيرورة
الجسم عقلا محال واجيب عنه بان قيل ليس غرض الفلك ان يجعل نفسه مثل العقل
بل ان يستخرج الكمالات اللائقة به من القوة الى الفعل كما خرجت الكمالات اللائقة
بالعقل من القوة الى الفعل واذا عرفت هذه الجملة فلك ان المحرك القريب للفلك هو
النفس التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك والمباشر لها وقد عرفت انها وان كانت
مدركة للجزئيات فلا بد وان يكون مدركة للمجردات المفارقات وظهر انه لا بد من وجود
موجود اخر اعلى من مباشرة التحريك وذلك هو العقل ثم انه لا بد في كل حركة من الحركات
الفلكية من وجود هذين المبدأين والدليل الذي دل على ان اصل حركات الفلك ليس لاجل
العناية بالسافلات فهو بعينه يقتضي انه لا يجوز ان يكون جهة حركاتها وكيفيتها وكمياتها
في بطوءها وسرعتها لاجل العناية بالسافلات واعلم ان الفلاسفة ... في تعيين الفلك في
حركته جهة مخصوصة وبطوء وسرعة مخصوصين رايين احدهما انهم قالوا ان اصل الحركة
لاجل التشبه بالعقول المفارقة وجهة الحركة للعناية بالسافلات قالوا ان الفلك يتحرك

لوم

لا الى تلك الجهة بل الى جهة اولى لكان التشبه حاصلا فلما استوى عنده الامران اختار
الانفع كما ان رجلا اذا اراد ان يذهب الى موضع لمهم له ثم يكون الى ذلك الموضع طريقان
ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثاني نافعا فلا شك ان العزم حال
حيرته تحمله على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك هاهنا واعترض الشيخ على ذلك
فقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك سيان والحركة
انفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك ولما كان هذا باطلا فكذلك ما قالوه ولقائل
ان يقول الفرق بين الصورتين ظاهر لان السكون عدم الكمال الذي هو التشبه والحركة
نفس ذلك الكمال ويستحيل ان يستوي كمال الشيء وعدمه بالنسبة اليه واما الحركة الى
جهة والحركة الى جهة اخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع الى مقصود
الفلك وهو استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل سواء فلما استويا في ذلك لا جرم اختار
الانفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين بل الوجه القوي في ابطال ذلك ان اختيار
الحركة الى جهة مخصوصة لاجل السافلات اما ان يكون بالنسبة اليه كاختيار الحركة الى جهة اخرى
او يكون احدهما اولى به وبعد الوجه المذكور الرأي الثاني وهو ان علة اختيار الجهة والسرعة و
البطء اختلاف مبادي تلك الحركات في ماهياتها وهي العقول المفارقة فان قيل ان الفلك
لا يتشبه بالعقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل لان الفلك يستحيل ان يحصل له
كمال العقل فان الكمال اللائق بالعقل من حيث هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث
هو جسم بل انما يتشبه به في مطلق كونه كاملا واذا كان كذلك استحال ان يكون اختلاف
العقول سببا لاختلاف الحركات مثاله النجار اذا تشبه بالصانع لا من حيث هو
صانع بل من حيث انه يريد ان يستخرج كل ما يتعلق به في نوعه من القوة الى الفعل كما ان الصانع
قد خرج كل ما يتعلق به الى الفعل فاذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان المتشبه به بدل الصانع
فقيها او حدادا او شيئا آخر لكان ذلك التشبه بعينه حاصلا فنقول الامر وان كان
كما علمته الا ان مبادي تلك الحركات المختلفة هي العقول فلا يلزم من اختلافها اختلافها (?)
اختلافها وانت ان اردت الحق الصريح علمت ان الشيء اذا تشبه بشيء لا بما يخصه
في كماله بل في عموم كونه كاملا استحال ان يكون اختلاف ماهيات الامور المتشبه بها
علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك وان استدللت باختلاف الحركات

بالى

الامر

على اختلاف المحركات فهذا لا يتم ايضا الا بان نقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
اذ لولا ذلك لما كان مانع يمنع من ان نقول ان واجب الوجود عام الفيض وان
كل فلك فله خصوصية ماهية هي مخالفة لماهية الفلك الآخر وان ماهية كل واحد منها غير
مستعدة الا لحركة مخصوصة فالفيض العام من الباري تعالى يتخصص بتخصص القابل
واذا كان كذلك بطلت هذه الترتيبات الطويلة فهذا ما نقوله في هذا الموضع واما الكلام
في عدد العقول فسيأتي في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود ولكن هذا
آخر كلامنا في الكتاب الثاني ولله بارئ الكل حمد غير متناه والصلاة على اشرف
مهابط الوحي مولانا وسيدنا محمد وآله اجمعين   وحسبنا الله ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الثالث في الالهيات المحضة وفيه ابواب

الباب الاول في اثبات واجب الوجود وبراءته عن مشابهة الجواهر والاعراض وفيه فصول

الفصل الاول في اثباته اعلم ان اكثر المقدمات
التي يبتني عليها مقدمات براهين مطالب هذه الكتب قد سبق فيما مضى تحقيقها ان تركيب البراهين
من المقدمات التي سبق تحقيقها وان لا نطول الكتاب باعادتها فنقول الناس قد توصلوا
الى اثبات واجب الوجود بطرق الاول طريقة الامكان وهي طريقة الحكماء فقالوا لا شك في
وجود الموجودات فاما ان يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته او ليس فيها ما يكون كذلك
والاول هو المطلوب والثاني يقتضي القول بصحة العدم على كلها ولا شك في صحة الوجود
عليها لانها بكل موجودة فاذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمؤثر
فاذن لكل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكنا والا لكان له مؤثر لكونه
من الممكنات واذا ليس ذلك السبب ممكنا فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب وهذا
البرهان مبني على مقدمات قد صححناها منها ان الممكن محتاج الى السبب ومنها ان ذلك السبب
يجب ان يكون امرا وجوديا ومنها استحالة الدور ومنها استحالة التسلسل وهذه المقدمات

كلها قد صححناها بالبراهين ومن الناس من زعم انه لا حاجة في هذا البرهان الى ابطال الدور
وقطع التسلسل قال لانا نقول ان كان في الاشياء واجب الوجود فهو المطلوب
وان لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي باسرها ممكنة الوجود وممكن الوجود يستحيل استناد
وجوده الى الممكن الوجود لوجهين الاول لو كان مؤثرا في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في
تلك المؤثرية فان موجودية المؤثر معتبرة في موجوديته وذات الممكن لما هو هو ممكن فلو كان
الممكن مؤثرا في وجود غيره لكان امكانه جزءا من مؤثريته لكن الامكان يمتنع ان يكون جزءا
من المؤثرية لان الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثر واجب والشيء
الواحد باعتبار الواحد لا يكون ممكنا وواجبا وهذه الحجة بعينها مثل دليل الحكماء على ان الصورة
المادية لو كانت موجدة لكانت موجديتها بشركة المادة التي ليس لها الا القبول وذلك
محال فاذن يمتنع ان تكون الصورة المادية مؤثرة الثاني ان الممكن اذا استند الى
سبب فاما ان يكون استناده اليه لامكانه او لا لامكانه ومحال ان لا يكون لامكانه فان
كل اعتبار لا يتحقق فيه الامكان وجب ان يتحقق فيه اما الوجوب او الامتناع وهما منافيان
للاستناد الى الغير فضلا ان يكونا مخصصين الى ذلك الغير فحق ان يكون الاستناد الى العلة
المعينة للامكان فالامكان علة للحاجة الى تلك العلة فكل ممكن وجب ان يكون محتاجا الى
تلك العلة فلو استند ممكن الى ممكن لزم ان يكون الممكن الذي هو العلة مستندا الى نفسه
لكونه ممكنا وذلك محال فثبت انه لا يجوز استناد الممكنات الا الى واجب الوجود واما ان
الطريقتان فيمكنك ان تعرف ما في الكلام منهما وعليهما مما قد مضى واعلم ان من الناس
من يظن انه يحتاج في اثبات واجب الوجود الى بيان امكان العالم وليس الامر كذلك بل
يمكننا بيان ذلك بان نقول الموجودات ان كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود
وان لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند الى الواجب ففي الموجودات
على كل حال موجود واجب ثم اذا شرعنا بعد ذلك في احصاء صفات واجب الوجود فح
يظهر ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ليس بواجب الوجود بل هو من آثار موجود واجب
الوجود ثم ان الذي احتجوا به على ان العالم ممكن امور ثلاثة الاول ان الاجسام مركبة من
الهيولى والصورة ولا شيء من المركب بواجب الوجود والهيولى والصورة كل واحدة
منهما محتاجة الى الاخرى ولا شيء من الواجب محتاج فالعالم بكليته واجزائه ممكن الثاني

ان الممكن م

ان

ان العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الثالث العالم فيه كثرة
ولا شيء مما فيه كثرة بواجب الوجود فهذه الوجوه الثلاثة هي التي عولوا عليها وانت
اذا استحضرت الاصول المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها لهذا ما يتعلق
بطريقة الامكان ومن الناس من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم ان علة
الحاجة هي الامكان بشرط كونه مما يحدث وهذه الطريقة الاخيرة اقرب ومن الناس من اعتمد
على الاحكام والاتقان المشاهد في السموات والارضين وخاصة في تركيب بدن الانسان
وما فيها من المنافع الجليلة والبدائع الزهر التي تشهد فطرة كل عاقل بانها لا تصدر الا عن
مدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة من تاملها ونفض
عن نفسه الشبهات الباطلة وجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة
خلق اعضاء الحيوان واما الطبيعيون فانهم استدلوا بالحركة وانها لا بد وان تنتهي الى
محركات غير متحركة وان المحرك الذي لا يتحرك لا بد وان يكون حاصلا له ابدا كل ما كان ممكنا
في حقه والذي يكون كذلك لا بد وان يكون واجب الوجود ومن الناس من زعم ان
العلم بالله تعالى علم بديهي ضروري فان الانسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة او بلية مفتقرا
الى موجود قادر يخرجه عن انواع البليات واصحاب الرياضات وتجريد النفس يزعمون
ايضا ان العلم بوجود الله ضروري بديهي **الفصل** الثاني في وحدة واجب
الوجود الدلائل التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات ستة تكلمنا فيها في
الكتاب الاول اولها ان الوجوب امر ثبوتي وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان
يكون وصفا خارجا عن الذات وثالثها ان الوجوب وصف مشترك ورابعها ان التعين زائد
على ماهية المتعين وخامسها ان التعين وصف ثبوتي وسادسها ان ما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف ثم اذا بينا هذه المقدمات فنقول لو قدرنا ذواتا مشاركة في وجوب
الوجود متباينة في الماهيات والهويات والتعينات فانه لا بد وان يكون وجوب وجود
كل واحد منها مغايرا لهوية كل واحد منها فنقول لا يخلو اما ان يكون بين وجوب وجود
كل واحد منها وبين تعينه ملازمة او لا يكون فان لم يكن بين الجهتين ملازمة كان
الوجوب غير مفتقر لذلك التعين وذلك التعين لا يقتضي الوجوب فاتصاف الوجوب
بذلك التعين او ذلك التعين بذلك الوجوب يستدعي سببا من الخارج فيكون كل واحد من

تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجا الى سبب يوجده ويشخصه فلا يكون الا شيئا الواجب
واجبا هذا خلف واما ان كان من الجهتين تلازم فذلك التلازم اما ان يكون لا
لنفس طبيعتها او لنفس طبيعتها فان كان الاول فهو المحال وان كان لنفس طبيعتها فلا
بد وان يكون احدهما علة والاخر معلولا اذ من المستحيل ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه
اذ يلزم الدور وسنقدر ان لا سبيل لهذا القسم من هذا الوجه الا انه يمكننا ان نبرهن بحجة على انه نقول
يمتنع ان يكون الخصوصية مقتضية للوجوب لان الوجوب على هذا التقدير وان كان داخلا
ذات الحق من الا انه يكون خارجا عن تلك الخصوصية لان جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة
الامتياز لكن قد بينا في المقدمات ان الوجوب بالذات مستحيل ان يكون تابعا لماهية غيره
واما ان حصل الوجوب بالذات متبوعا وحصل تلك الخصوصية معلولا للوجوب فمن تحقق
الوجوب بالذات تحققت الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته فليس الا ذلك
الواجب الواحد فاذن واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة ولكن اوراد ما على وجه اخر فنقول
لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان كل واحد مركبا من جزئين على ما مر فيكون قوام
واجب الوجود بهما فلا يكون واجب الوجود لذاته واجبا لان قوامه بجزئه وجزء غيره
وما قوامه بجزء فليس بواجب ثم انا نسهل الكلام الى جزئية معقولة الجزئان لا بد وان يشاركا
في الوجوب والا كان الواجب متقوما بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب
فالواجب ليس بواجب هذا خلف واذا ثبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلا بد وان
يتباينا من وجه اخر اذ لو لم يتباينا من وجه اخر لم يتميز احدهما عن الاخر فلا يكونان اثنين بل
يكونان شيئا واحدا فلا يكون لكل واحد منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف واذا كان
كل واحد من الجزئين مشاركا للاخر من وجه ومباينا له من وجه اخر لزم ان يتركب كل واحد
من الجزئين من جزئين اخرين وهكذا في كل ما نفرض فيه من الجزئين لا بد وان يكونا مشاركين
في الوجوب ومتباينين من وجه اخر وذلك يوجب انقسامهما الى جزئين اخرين فاذن
يجب ان يكون كل واحد منهما مركبا من اجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد
لكن يستحيل فيها ان يكون واحد لان ذلك الواحد يكون مشاركا لغيره في الوجوب ومباينا له
في الخصوصية فيكون فيه كثرة ولا يكون فيه واحد هذا محال وكل ذلك محال فاذن واجب الوجود
واحد ويمكننا ان نورد ذلك على وجه اخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد

بينها ح

لكانت

لكانت الاشياء الداخلة اما ان يكون تمايزها بالذاتيات او لا بالذاتيات فان كان بالذاتيات
كان واجب الوجود جنسا تحته انواع وان كان لا بالذاتيات كان نوعا تحته اشخاص
فنقول ومحال ان يكون جنسا تحته انواع من وجوه الاول سواء انه لا بد لتلك الانواع من
فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون سبب الوجود حصة
النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجود بالذات وجود اخر فيكون موجودا مرتين وذلك
محال الوجه الثاني هو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي لا يلزم
من عدم غيره عدمه ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون
الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف الوجه الثالث اما ان يتميز كل واحد
منهما عن الاخر بفصل مختص به واما ان يمتاز احدهما عن الاخر بفصل وجودي والاخر
يمتاز عنه بعدم ذلك الفصل وهذا الاخير ممتنع لانه اذا امتاز احدهما عن الاخر بعدم الشرط
الذي لذلك الاخر فيكون من شان واجب الوجود ان يثبت فاجامع عدم شرط يلحق
والعدم ليس له معنى محصل في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف
اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في المجرد من دون الزيادة التي
هي ذي الزيادة او لا يكون فان لم يكن فليس لعدم الشرط وجوب الوجود وان كان فيكون
الزيادة فضلا وحشوا في قيام واجب الوجود واما ان امتاز كل واحد منهما عن الاخر بامر
وجودي فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما شرطا في وجوب الوجود فحينئذ يمتنع عدم كل واحد
منهما عن الشرطين واذا كان حاصلا فيهما فاما ان لا يكون حصولهما موجبا وموقعا للامتياز واما
ان يوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه لحصول الوصفين في كل واحد وان لم يكن واحد منهما
شرطا كان وجوب وجود هذا متقوما دون ما في الاخر من المميز ووجوب وجود الاخر متقوما
دون ما في هذا من المميز فحينئذ لا يكون واحد من المميزين مقوما للوجوب اصلا لان الوجوب قد
تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين وحينئذ يقع الكلام
في سبب الامتياز واما ان قيل بان وجوب الوجود مشروط باحد تلك الفصول لا بعينه فهذا
ايضا ممتنع لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه فقد شارك كل واحد منهما في انه يستغني عنه
فوجب ان لا يكون الواجب محتاجا الى واحد منهما فان قيل هذا منقوض باللون فانه لا
يتقرر وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه كان وكذلك الهيولى لا تتقوم

بار ح

وجوب الوجود

الا عنه صورة اية صورة كانت ولا تتقيد في تقوم اللون بفصل معين ولا في تقوم الهيولى بصورة
معينة معقول ان اللون غير محتاج في ماهيته الى شيء من تلك الفصول وانما يحتاج في وجوده
اليها واللون الذي هو حصة السواد محتاج في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذي
في البياض من فصله هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوب وجوده مستغنيا عن
الفصل وكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجوده فيكون للواجب بذاته
وجود آخر هذا خلف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع الى الوجه الاول واما القسم
الثاني وهو ان يكون واجب الوجود نوعا تحته اشخاص فذلك ممتنع اما من حيث الاجمال
فلانه اذا كان كل واحد منها مساويا للآخر في تمام الماهية ومغايرا له في غير الماهية
وهو كونه لكل واحد منها من التعين والتشخص وجب ان يكون التشخص الذي هو زائد على
الماهية ولاحق بها مستدعيا علة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك العلة لم يكن
ذلك الواجب ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجبا
هذا خلف ومن وجه آخر وهو انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تتكثر الا بسبب تكثر
الحامل والمادة وبالجملة فلا بد من التباين في الوقت والزمان والحيز والمكان فليس
يعقل في حق ذلك استحال ان يكون نوعه في اشخاص كثيرة وانت تعلم ان بعض الادلة كلها
مبتنية على تلك المقدمات الستة وان الحكماء لم يستكملوا في الاستدلال بها وان طولوا الكلام
فيما يكون من الادلة التي هي متفرعة على تلك الاصول ولكن قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا
في الوقت ونرجو من الله ان يفتح علينا ابواب رحمته في زيادة المعاني لتلك الاصول

الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود

واجب الوجود لا يجوز ان يكون له اجزاء
لعموم ذاته لا اجزاء حسية كما يكون للجسم من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئية
الهيولى والصورة في المشهور لان المركب محتاج الى جزء وجزؤه غيره فالمركب محتاج
الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذن واجب الوجود ممكن لذاته هذا خلف وقال
بعضهم البرهان لم يدل الا على موجود ينقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود
المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا
لان ينقطع عنده سلسلة الحاجة فنقول في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته
لكان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ابطلنا ذلك فاذن واجب الوجود منها جزء واحد فقط

الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود
على كل حال ممكنا هذا خلف ومما يستدل على نفي الكثرة ان يقال كل واحد من تلك الاجزاء
اما ان يكون ملازما للاجزاء او لا يكون بينها ملازمة اصلا او يكون الملازمة حاصلا بين البعض [في الهامش: دون الاخر]
فان كان الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة اما ان يكون لذاتيهما او لثالث فان
كان لثالث كان ذلك المركب من حيث هو هو معلول ذلك الثالث وان كان لذاتيهما
فلا يخلو اما ان يكون لاحدهما حاجة في تحققه الى الآخر او لا يكون له حاجة ولا الى ما
يحتاج اليه وهذا القسم الاخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه عنه
لان الشيء اذا كان غنيا في وجوده عن الآخر وعما يحتاج اليه الآخر فلو قدرنا عدم الآخر
لم يؤثر عدمه في عدم الآخر بوجه اصلا فيكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر من كل الوجوه
فلا يكون وجوب مقارنتهما الا اتفاقيا كما يقال مثلا كان الانسان ناطقا في الحمار ناهقا
فان دوام مقارنتهما ليس لان في احدهما اقتضاء الآخر بل كل واحد منهما بحال لو قدرنا
عدم الآخر فان الاول لا ينعدم فاذن لا يحصل من وجود موجودين او جزئين هذا شأنهما
مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فاذن لا بد وان يكون لاحد الجزئين حاجة الى الجزء
ولا الى ما يحتاج اليه ومن الممتنع ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى الآخر والا لزم تقدم
كل واحد منهما على الآخر الموجب تقدم كل واحد منهما على نفسه فاذن ذلك التعلق
في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزءان معا في درجة الوجوب بل يكون احدهما
واجبا لذاته والآخر ممكنا لذاته معلولا لذلك الواجب فثبت ان واجب الوجود
على كل حال يجب ان يكون واحدا واعلم انا اذا قلنا ان واجب الوجود واحد في ذاته
فلسنا نعني به انه يجب ان يكون واحدا في سلوبه واضافاته وكيف نقول ذلك وكل شيء
فانه مسلوب عنه امور غير متناهية ويضاف اليه امور غير متناهية وهو اذا اخذ مع تلك
السلوب والاضافات لا يكون واحدا حقيقيا بل المدعى ان الذات الذي هو موصوف
بتلك السلوب والاضافات لا يكون الا واحدا وبالجملة الذات الذي هو موصوف
بالصفات الحقيقية والاعتبارية يجب ان يكون واحدا ومما يحقق ذلك ان الوحدة ابعد
الاشياء عن طباع الكثرة ثم انه يعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية
من الاعداد مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة مطابقة بمعنى انها

يختص عن نكثرة السلوب والاضافات فظهر ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون في حقيقته
كثرة **الفصل** الرابع في انه ليس بجسم وذلك من وجوه الاول ان كل جسم فانه
يفترض فيه اجزاء جسمية يكون كل منها متعلقا بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود والثاني
ان كل جسم فانه يوجد جسم او يشارك له في نوعيته او في جنسه لانه لو وجد ما يشاركه في
تمام ماهيته فقد وجد ما يشاركه في نوع وان لم يوجد مثله فلا شك ان جسما اخر موجود
مثل النبات والحيوان وهو يشارك الجسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك
الجسم الواجب داخلا تحت جنس ويمتاز عن سائر الانواع بفصل مقوم فيكون
واجب الوجود مركبا وواجب الوجود ليس بمركب وفي هذا الحجة كلام يمكنك ان تتوقف
من الاصول الماضية الثالث ما بيناه في باب العلل ان القوى الجسمانية متناهية
الفعل وثبت ان واجب الوجود يجب ان لا يكون لافاعيله للوجود نهاية
وبداية فلا يكون واجب الوجود جسما الرابع ما بيناه في كتاب النفس والعقل وجود
جواهر غير جسمانية وثبت ان علة المجرد يجب ان يكون مجردا والباري سبحانه وتعالى
مبدا المبادي فوجب ان لا يكون جسمانيا الخامس وهو ان كل جسم مركب من الهيولى
والصورة ولا شيء من الواجب بمركب وايضا فقد مر ان الهيولى والصورة ليس
احدهما علة مطلقة لقوام الاخرى بل العلة المطلقة لهما شيء ثالث غير جسماني فلا بد ان
يكون واجب الوجود جسما وقد علمت ما في هذه الطريقة **الفصل** الخامس في
انه تعالى ليس بجوهر الجوهر لفظ مشترك بين امور كثيرة والذي يعتمد عليه هاهنا امور ثلثة
الاول ان يعني بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى
جوهر الثاني ان يعني به كل ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وبهذا
انما يتناول الشيء الذي يغاير وجوده ماهيته فان قلنا بان وجود الباري تعالى هو نفس
ماهيته لم يكن الباري جوهرا ايضا بهذا المعنى وان قلنا وجود الباري زايد على ماهيته
كان جوهرا الثالث ان يعني به الذات القابل للصفات والحكماء اتفقوا على ان
ذات الباري لا يمكن ان يكون موصوفا بشيء من الصفات الثبوتية الغير الاضافية
لان تلك الصفات اما ان يكون واجبة لذواتها او لا يكون ومحال ان يكون واجبة
لذواتها اما اولا فلانه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال واما ثانيا فلان

الموجود

الموجود الواجب لذاته استحال تقومه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك الغير واما ان
كانت ممكنة الوجود لذواتها فيكون لها علة وعلتها اما ذات الباري او ما ينتهي اليه ذاته
لما ثبت ان واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات
الباري تعالى لكان الباري فاعلا لها وقابلا لها وقد ثبت ان ذاته تعالى بعيدة عن انحاء
الكثرة فيكون الذات الاحدي فاعلا وقابلا معا وذلك محال هذا حاصل ما قيل فيه وهو
مبني على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه
ما سمعته ومما هو موضع التعجب الكثير انهم اتفقوا على ان تعقل الاشياء عبارة عن انطباع
صورها في العاقل واجمعوا على ان الباري عالم بالكليات فاذن قد حصلت في ذاته صور
المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فاذن ذاته فاعل لها وقابل لها وذلك يبطل
ما قالوه فان قيل انهم ينكرون ارتسام صور الكليات في ذاته فنقول اذا كان العلم
عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا
كونه عالما ثم الذي يدل على اعترافهم بذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع من
كتاب الاشارات بعد ما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول فانه اورد على نفسه سوالا وقال
ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم
قد سلمت ان الواجب الوجود قد يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة اجاب
انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته بذاته ان يعقل الكثرة جاءت
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة
اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم
اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في
وحدانية ذاته تضمنت الفاظ الاشارات وهي صريحة فيما ذكرناه لانه سلم ان عقل الكثرة
كثرة لازمة للذات متاخرة لا داخلة مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض له كثرة لوازم
اضافية وغير اضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من ان ذاته تقتضي امورا تحصل في
ذاته وعند ذلك يبطل قولهم البسيط لا يكون فاعلا وقابلا واما في الشفاء فانه في
الباب الذي بين فيه ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول بين ان صور المعقولات
اما ان يكون موجودة في ذاته او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون موجودة لا في محل وهي

الصور الانفلا طونية التي ابطلنا ها داما ان يكون موجودة في شي اخر وذلك ايضا باطل متعين ان يكون الصور المعقولة مرتسمة في ذاته وانما لم ننقل عبارته عن هذا المعنى لطولها فان اردتها فطالع هذا الموضع من كتاب الشفا ثم قال بعد ذلك ومنع لمن يحفظ ان لا تكثر ذاته ولا يبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ما ذكره في هذا الموضع ومما يحقق انه لابد لهم من الاعتراف بذلك انهم زعموا ان ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والباري تعالى مدرك للاشياء عالم بها فيجب ان يكون حقائقها متمثلة لذاته وايضا فانهم عندما بينوا ان العلم يجب ان يتغير عند تغير المعلوم زعموا ان العلم ليس مجرد اضافة بل هو عبارة عن كيفية ذات اضافة واذا كان كذلك فعلم الباري بالاشياء يجب ان يكون صفات ذات اضافات وتلك الصفات يكون قائمة بذات الباري وذلك يحقق ما ذكرناه فان زعموا ان علمه بالاشياء هو نفس ذاته فذلك تناقضه قولهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ومعلوم ان ذات الباري لا تماثل شيئا من الممكنات فكيف يكون نفس ذاته هو العلم بالممكنات وايضا يناقضه تسليم الشيخ في الفصل الذي اوردناه ما ينافي الاشارات ان علمه بالكثرة لازم لعلمه بذاته خارج عن مقوم لذاته ومن المعلوم ان اللازم للشي الخارج عنه الغير المقوم ليس هو نفس ذلك الشي فظهر بما ذكرنا اعترافهم بل اتفاقهم على ان ذات علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته فيكون ذاته فاعلا لتلك الصور وقابلا لها واذا كان ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل ابطالا واثباتا وما ذاك الا لاجل ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع عن الوقوف على تناقضها والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عن المنتهي ومن الاشكالات عليهم في قولهم البسيط لا يكون قابلا للشي ولا فاعلا له ان كونه علة ومبدأ للاشياء من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم فاذن ذاته مبدأ لتلك الاضافات وقابل لها ايضا وقد بينا في الكتاب الاول ان معنى واجب الوجود لذاته لابد وان يكون مفهوما زائدا على مجرد كونه واجبا ولذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع ان يكون مقولا على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب

يمنع من ذلك فاذن تعين هذا الواجب زائد على كونه واجبا وهو وصف ثبوتي فلنعد الى الاصول عليها سؤالا ولنتهم في وحده واجب الوجود ثم ان ذلك التعين معلول لوجوبه ومعلول له فقد صدر عن حقيقة التي هي الوجوب الذاتي ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ما قالوه وايضا فقد دللنا على ان وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكروه فظهر ضعف حجتهم على نفي الصفات بل هم يثبتون الصفات وهي الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري سبحانه وتعالى ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري ايضا غير متناهية ثم انهم يقولون هي عوارض متقومة بذات الباري والصفاتية يقولون هي صفات قائمة بذات الباري فلا فرق بينهم وبين الصفاتية الا ان الصفاتية يسمون هذه الامور صفات ويقولون انها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض ويقولون انها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى المفهوم الرابع من المفهومات لفظ الجوهر ان يكون موردا للصفات المتقابلة واحتجوا على ان الباري لا يجوز ان يكون كذلك بامور اربعة الاول ان كل صفة تعقل ثبوتها لواجب الوجود فاما ان يكفي في تحققها ذات واجب الوجود او لا يكفي فان كفت ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة له دائما لدوام الذات وان لم يكف كان ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها متوقفا على شي اخر او لا ثبوت ذلك الشي لكن ذاته سبحانه لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير ولا ثبوته فاذن ذاته يكون متوقفا على ذلك الغير فيكون ذاته في نفسه ممكن الوجود ولنذكر ذلك بعبارة اقرب فنقول ان كل متلازمين فلابد وان يكون احدهما الى الاخر حاجة او يكونا مفتقرين الى ثالث وها هنا احد طرفي النقيض من الثبوت او اللاثبوت من لوازم ذات الباري فلابد وان يكون لاحدهما احتياج الى الاخر او يكونا مستندين الى ثالث فان استند احدهما الى الاخر فيكون ذلك الحكم هو المستند الى الذات وانما يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة اولا وقوعها واذا كانت الذات كافية امتنع وقوع النقيض واما ان لم يستند الواحد منهما الى الاخر وكل واحد منهما يمتنع الانفكاك عن الاخر لزم ان يكون كل واحد منهما معلولا لعلة ممكنة فيكون ذات الواجب ممكنا وهو محال فان قيل

فذات واجب الوجود بالنسبة الى كل شيء لا تخلو عن ثبوته وعن عدم ثبوته وثبوت
ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك او لا ثبوت علته فيعود ما قلتم لا
خلاص من احتياج ذات واجب الوجود الى الغير منقول ليس الامر كما توهمتموه
لان كل شيء لا ينسب الى واجب الوجود فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته ولا ثبوته لكن ذات
واجب الوجود يكون كافيا اما في ثبوت ذلك الشيء او لا ثبوته له على معنى ان ما يثبت
لواجب الوجود فانما يثبت لاجل ان ذاته تقتضيه وما لا يثبت فانما لا يثبت لان
واجب الوجود يقتضي عدمه فهو بالجملة فسلب ما يسلب عنه وثبوت ما يثبت له
ليس الا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير فاما لو لم يكن مستقلا باقتضاء ثبوت
ذلك الوصف او باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد
الامرين اعني علة الثبوت او اللاثبوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت ان التغير
على واجب الوجود محال وهو المطلوب بقولهم ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع
صفاته جهاته وقد تمسك بعضهم بانه لو امكن ان يحدث لذات الباري صفة لم يكن
كان المؤثر فيها هو ذاته والقابل هو ذاته وذلك محال وقد عرفت ضعف هذه الحجة
وقد تمسكوا ايضا بان كل صفة تحصل لواجب الوجود فالمبدأ لها اما ذات واجب
الوجود او ما يستند اليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه
القريبة والبعيدة فاذن يمتنع التغير عليه وهو ضعيف لان للسائل ان يقول
هذا باطل بالحوادث المحسوسة فانها متغيرة مع استنادها الى ذات واجب الوجود
اما بغير واسطة او بواسطة فلم لا يجوز ان يكون كذلك هاهنا وقد تمسكوا ايضا بان
كل ما يصح عليه التغير فانه قبل وقوع ذلك التغير يكون بالقوة متغيرا وواجب الوجود
يستحيل ان يكون بالقوة وهذه الحجة ضعيفة لان المراد بالقوة هو الامكان فنقول لم
لا يجوز ان يكون واجب الوجود في ذاته واجبا وفي صفاته ممكنا وعلى هذا التقدير
زال التناقض الفصل السادس في انه سبحانه ليس بعرض لان العرض محتاج
الى الموضوع ولا شيء من المحتاج بواجب الوجود وليس ايضا صورة لهذا المعنى فان
قيل لم لا يجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول في المحل ولكنه يصح عليه الحلول قلنا لما مضى
ان كل ما يصح عليه الحلول وجب عليه الحلول ولانه اما ان يحل في الاجسام او في غير الاجسام

والاول يلزم منه انقسامه بسبب انقسامها وذلك محال والثاني باطل لانه اذا كانت
ذاته غنية عن ذلك الشيء الذي فرض محلا له لم يكن حلول احدهما في الاخر اولى من حلول
الاخر فيه فاما ان يحل كل واحد منهما في الاخر وهو محال او لا يحل احدهما في الاخر وهو المطلوب
واقول لو ثبت القول بالهيولى فهو سبحانه ليس بهيولى لانها متقومة بالصورة محتاجة اليها
فلا يكون واجب الوجود لذاتها وليس قابلا للعدم لان واجب الوجود هو الذي لا يكون
حقيقته قابلة للعدم استحال عليه العدم وايضا فلان عدمه لما تجدد بعد ما لم يكن فلا بد
وان يكون له سبب فاما ان يكون لعدمه ما كان محتاجا الى وجوده او لوجود ما كان محتاجا
الى وجوده عدمه والاول باطل لوجهين اما اولا فلاستحالة احتياج الواجب لذاته
في وجوده الى غيره واما ثانيا فلان الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه و
الثاني ايضا باطل لان ذلك الذي حدث يستدعي سببا والاسباب مستندة في سلسلتها
الى واجب الوجود فاذن وجود ذلك الحادث محتاج الى وجود واجب الوجود فيستحيل ان
يكون مؤثرا في عدمه والا لكان مؤثرا في عدم ما يلزم من عدمه عدمه فيكون مؤثرا في عدم
نفسه وايضا فلان عدمه لما تجدد بعد ما لم يكن فلا بد وان يكون لذلك العدم سبب و
كان وجوده محتاجا الى عدم ذلك السبب العدم والمحتاج ممكن فيكون الواجب ممكنا
هذا محال واما الذين يعتقدون ان وجوده عين ماهيته فانه يمكنهم ان يذكروا حجة اخرى وهي
ان الممكنات اذا شرط فيها الوجود لم يكن قابلة للعدم فان السواد بشرط كونه موجودا
يستحيل ان يكون قابلا للعدم فاذا كانت الممكنات القابلة للعدم متى شرط فيها
الوجود خرجت عن قبول العدم فالذي لا اعتبار لحقيقته الا الوجود كيف يكون قابلا
للعدم واقول ليس له ضد لانه ان عني بالضد ما يؤثر في عدمه فقد بينا ان العدم عليه
محال وان عني به ما يتعاقبان في المحل او في الموضوع فقد بينا انه ليس له محل ولا موضوع
وايضا ليس له ند لانه لا شريك له ولا يمكن ان يتحد بغيره اما اولا فلان الاتحاد في نفسه
محال على ما سلف واما ثانيا فلانه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال
وليس له جنس ولا فصل ولا حد لذاته لبراءته عن الكثرة واقول انه لا يجوز ان يكون
موصوفا بالطعم واللون والرائحة لان اللون عبارة عن هذه الكيفية المحسوسة بالبصر
المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له لون كذلك امكن ان يحس بالبصر في جهة

اليمنة ح

مخصوصة ووضع مخصوص فيكون ذاته مخصوصا بالجهة موصوفا بالوضع وذلك محال وان
ما يمكن يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما يعقل من اللون باشتراك الاسم
ويرجع حاصل المطالبة الى المطالبة بشيء صفة غير معقولة وذلك مما لا يمكن اقامة البرهان
على نفيها وعلى اثباتها فان كل تصديق فلا بد فيه من تصور الطرفين وهذا هكذا
الكلام في نفي الشهوة والنفرة وساير ما يعد من الصفات والله الموفق لدراية الصواب

الباب الثاني في احصاء صفاته سبحانه وتعالى وفيه فصول

الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكليات برهان ذلك انا بينا انه
ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات وقد بينا في باب العلم ان كل مجرد فانه يكون
عاقلا لذاته فالبارى تعالى اذن عاقل لذاته ثم بينا ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول
وذات البارى علة لجميع الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود واجب وجود الا واحد
فاذن يلزم من علمه بذاته علمه بساير الممكنات وبرهان اخر على ذلك ما بينا ان كل مجرد
فانه يمكنه ان تقارنه ساير المجردات وكل ما يمكن في حق البارى فهو واجب فاذن
البارى يجب ان تقارن ذاته ساير الماهيات فهو اذن عالم بجميع الماهيات التي
يغايره والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته فالبارى تعالى يمكنه ان يعلم ذاته وما يمكن في
حقه فهو واجب فالبارى اذن يجب ان يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية وهذه
البراهين قد مضى تقريرها ويجب علينا في هذا الموضع ان نجيب عن الشبه المذكورة
في انكار عالمية البارى سبحانه وتعالى احتج من انكر كونه تعالى عالما بذاته بان قال قد ثبت
ان التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كان البارى تعالى عاقلا لذاته
لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة اخرى مساوية لذاته
في ذاته والقسمان باطلان اما اولا فلان التعقل حالة اضافية لا تعقل الا بين
الشيئين واما ثانيا فلان تعقله لذاته لو كان بنفس ذاته لكان العالم بذاته عالما
بكونه عاقلا لذاته ولكانت الدلالة على احدهما دلالة على الاخر وبطلان الثاني
يشهد ببطلان المقدم واما الثاني فلانه لو كان تعقله لذاته في ذاته وذلك محال لاستحالة
الجمع بين المثلين فثبت ان القول بكونه عاقلا لذاته يفضي الى القسمين الباطلين
فيكون ذلك باطلا واذا استحال ان يعقل ذاته استحال ان يعقل غيره لانه لو عقل غيره

ليصح منه ان يعقل انه يعقل غيره وفي ضمن ذلك امكان تعقله لذاته لكن التالي محال فالمقدم
مثله الجواب ان هذه الشبهة منقوضة بعلمنا بانفسنا فان ما ذكرتموه قائم بعينه في انا
نعقل انفسنا فبطل ما ذكرتموه ثم نقول قد بينا في باب العلم ان العلم والادراك والشعور
ليس عبارة عن نفس حضور صورة المدرك في المدرك بل عن اضافة مخصوصة بين المدرك
والمدرك ثم ان تلك الاضافة قد يكون محتاجا الى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك
عندما يكون احدهما مغايرا للاخر فانه متى كان كذلك صح من العالم ان يعلم ماهية ذلك
المعلوم وان كان معدوما في الخارج فلا جرم لا بد وان يحصل تلك الماهية في نفس العالم
ليتبع للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هناك
حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال ان يدرك المدرك ذاته عندما يكون ذاته معدوما
فلا جرم كان حضور ذاته كافيا في تحصيل تلك النسبة فهذا تمام الجواب والاطناب فيه
قد مضى الشبهة الثانية لو علم ذاته لصح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو
عين العلم بالذات لانا نجد من انفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولانا اذا علمنا شيئا
ثم علمنا علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو
العلم بذلك الشيء واذا تغاير المعلومان فلا بد وان يتغاير العلمان لا سيما وهذان المعلومان
امران يصح ان يعلم احدهما عند الجهل بالثاني واذا ثبت ان العلم بالعلم بالذات مغاير
للعلم بالذات وثبت ان البارى تعالى لو كان عالما بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم
علمه بذاته وثبت ان كل ما صح في حقه واجب لاستحالة ان يخالط ذاته طبيعة القوة والامكان
فاذن ذلك الحصول في حقه وكذلك ايضا العلم بالعلم بالعلم بالذات علم ثالث فيكون
ايضا واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحد منها مرتب على الاخر فيكون
هناك علل ومعلولات لا نهاية لها مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها لان هذا الاشكال
متوجه في كل واحد من الماهيات المعقولة للبارى تعالى وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل
العلم حصول صورة المعقول او قيل انه صفة حقيقية ذات اضافة او قيل انه مجرد نسبة واضافة
فانه لا بد وان يحصل اما صور متسلسلة او كيفيات متسلسلة او اضافات متسلسلة ولما كان
ذلك محالا كان ما ادى اليه مثله والجواب ان هذه الاضافات لا اول لها ولا منقطع ولكن لها
بداية فان اولها هو العلم بالذات وبعده ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان انما قام على وجوب

تناهي الممكنات الى اول ولم يتم على وجوب تناهي الممكنات الى اخر وكيف والنفوس الى حصل
بين مراتب الا عداد الغير المتناهية غير متناهية وهي حاصلة بالفعل ومن الفلاسفة من اعترف بعلمه
تعالى بذاته ومنع كونه عالما بالاشياء وذكر فيه شبها الشبهة الاولى انه لو عقل غيره لاستحال ان
يكون عقله لغيره هو نفس ذاته لانا اذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام
ظاهر لانه يستحيل ان يكون الصورة المطابقة لماهية المعقول المغايرة لذات الباري هي نفس
ذاته واما اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام ايضا ظاهر لان تلك الاضافة زائدة على
ذات الباري معقول لو كان عالما بغيره لكان علمه بذاته مغايرا لذاته لاحقا لذاته وذلك محال
من وجوه ان ذلك العلم يكون ممكنا لذاته اما اولا فلان واجب الوجود واحد واما ثانيا
فلانه لو كان واجبا لم يكن صفة لغيره واذا كان ممكنا فله علة ولا علة الا ذات الله تعالى فيكون
ذاته علة لذلك العلم وموصوفا به فيكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك محال الوجه الثاني ان
ذاته يكون موضوعا لذلك العلم فيكون محلا للاعراض وذلك شنيع الثالث ان كان لواجب
الوجود كمال بتلك الصورة المعقولة في ذاته فيكون كماله بشيء خارج عن ذاته وكل ما يستكمل بشيء
فالمستكمل اخس من المستكمل به فتلك الصورة اكمل من واجب الوجود في ذاته هذا خلف
وايضا فاذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود كان الذي لم في
طباع ذاته وفي حاصل وجوده الامكان فيكون ذاته مخالطة للامكان والقوة هذا خلف
وايضا فكل ما كماله خارج عن ذاته فذاته لذاته ناقص فذات واجب الوجود ناقصة
تعالى الله عن ذلك وان لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحال
حصولها فيه والجواب اما قولهم يلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا فمعقول واي محال
يلزم منه وقد بينا ان ذلك هو الحق واما ساير الوجوه المذكورة فكلمات اقناعية خطابية
واي نقصان في اثباته تعالى عالما بكل المعلومات محيطا بها مبرا عن نقيصة الجهل والغفلة
الشبهة الثانية قالوا لو كان تعالى عالما بالكليات وهي غير متناهية لان بعض المعلومات
هو انواع العدد والاشكال ولا نهاية لها لها لزم ان يكون في ذاته كثرة غير متناهية والجواب
اما انه يكون في ذاته كثرة فقد بينا ان الممتنع هو كثرة في ذاته تكثرة فاما كثرة لوازمه فذلك مما
لم تجمع على امتناعها والتعويل في مثل هذه الاصول العالية على ما يستطيبه النفوس او
تستقبحه غير ممكن واما دعواهم وقوع كثرة غير متناهية فقد اجيب عنه من وجهين احدهما

اخص

ان علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد فانه يصح وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل
عليه العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض فان ذلك العلم لم يكن متعلق بالسواد
والبياض فان قيل هناك علوم اربع علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة
وعلم بانتساب المضادة اليهما فنقول هب ان هناك هذه العلوم الاربع الا ان العلم
الرابع وهو العلم المتعلق بانتساب المضادة اليهما هل هو متعلق بهما ام لا فان لم يكن
متعلقا بهما كان متعلقا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما وبالجملة فهذا
الكلام لا ينقطع الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة
اليهما فيكون ذلك علما واحدا متعلقا بمعلومات عدة وليس لقائل ان يقول هب انه يصح تعلق
العلم الواحد بمعلومين لكن بشرط ان يكون المعلومات كما لا يصح العلم باحدهما مع الجهل
بالاخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فانه يستحيل العلم بذلك الا مع العلم بهما معا واما
صحة تعلق العلم بهما فاما المعلومان اللذان يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فلم يقم الدليل على
صحة تعلق العلم الواحد بهما فانا نقول هذا الكلام يدل على ان السائل ما احاط بمضمون ما ذكرناه
لانه وان استحال ان يعلم مضادة السواد والبياض الا مع السواد والبياض لكن لا يستحيل ان يعلم
السواد مع الجهل بالبياض وبالعكس مع انهما قد صارا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة
تعلق العلم الواحد بمعلومين كيف كانا واذا ثبت ذلك اندفع الاشكال وللقائل ان يقول انا قد
بينا ان تعقل الشيء انما يكون بارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم انه يستحيل ان يوجد صورة
يطابق ماهيتها جميع المعلومات الى الماهيات المعقولة بل لا بد لكل ماهية من صورة تطابقها على حدة واذا كان
كذلك فيلزم من علمه تعالى بالاشياء تكثر تلك العلوم وايضا فهب انا قلنا ان تعقل الاشياء
لا يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل الا انه لا بد في كل حال من اضافة تحصل للقوة العاقلة
مع المعقول ومن المعلوم بالضرورة ان الاضافة الى شيء غير الاضافة الى شيء اخر وكيف كان فان
العلم بشيء مغاير للعلم بشيء اخر لانه يصح منا ان نعتقد كون الذات عالما باحد المعلومين حينئذ ذاهلين
عن كونه عالما بالمعلوم الاخر ولولا ان علمه باحد المعلومين مغاير لعلمه بالمعلوم الثاني والا لاستحال
ان يعلم كونه عالما باحد المعلومين حينئذ ذاهلين عن كونه عالما بالمعلوم الثاني كما انه يستحيل ان يجتمع فينا
العلم والجهل بكونه عالما بالمعلوم المعين واذا بطلت هذه القاعدة اندفع ما ذكروه من الجواب
الثاني انه يلزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا ان نصف تلك العلوم لعلل من كلها فقد

بطرف الزيادة والنقصان اليهما فيكون متناهية لانا بينا ان تطرق الزيادة والنقصان لا
يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم ان يبطلوا ذلك بان يلتزموا الكثرة اما ان يقال بانها
صدرت عن ذات الباري على الترتيب السببي فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها اولا على
الترتيب السببي والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد لانا نلتزم ذلك وهو الحق
الذي لا محيص عنه الشبهة الثالثة قالوا ما لا نهاية له يستحيل ان يخرج عنه شيء وما لا يخرج عنه شيء يستحيل
ان يتميز عن شيء غيره لانه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فاذن ما لا نهاية
له فانه لا يتميز عن غيره وكل معلوم فانه يتميز عن غيره فاذن ما لا نهاية له غير معلوم والجواب انه فرق
بين ان يعلم ذات الشيء وان يعلم تميزه عن غيره فان العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم
بتميز الشيء عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره ولكن شاهد على انه يستحيل ان يعلم تميز جميع المعلومات
عن غيره لانه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره الا اذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير احد
اجزاء ذلك المجموع لا انه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة
العلم بجميع المعلومات لما بينا من امكان انفكاك احدهما عن الاخر

الفصل الثاني في علمه

سبحانه وتعالى بالجزئيات اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك واثبته الشيخ
ابو البركات ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة فنقول اللائق باصولهم ان يقال الامور على اربعة
اقسام فانها اما ان لا يكون متشكلة ولا متغيرة واما ان يكون متشكلا لا متغيرة واما ان يكون متغيرة
لا متشكلة واما ان يكون متشكلة ومتغيرة معا فاما الذي لا يكون متشكلا ولا متغيرا فانه تعالى عالم بكله
ذلك سواء كان ذلك كليا او جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق
الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست بكلية لان الكلي لا وجود له في الاعيان
وكذلك عالم بالعقل الاول الذي هو معلوله وكذلك سائر العقول واما المتشكل الغير المتغير فهو الاجرام
الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة بانفسها للباري
عند الفلاسفة لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة
جسمانية واما المتغير الغير المتشكل وذلك مثل الصور والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها
غير معلومة له لا لان تعقلها يحوج الى الالة الجسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم بها
وذلك على الله محال واما ما يكون متشكلا ويكون متغيرا وهو مثل الاجرام الكائنة الفاسدة
فهي يمتنع كون الاول مدركا لها لوجهين اعني لزوم التغير والحاجة الى الالة الجسمانية واذا ذكرنا

السببي وهو

يكون

هذا التفصيل اللائق باصول الحكماء ولنشرع في تحقيق هذا المأخذ احتجوا على امتناع كونه تعالى
عالما بالجزئيات بان قالوا لو كان الباري عالما بان زيدا في الدار فاذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو
اما ان يبقى علمه المتعلق بانه في الدار كما كان او لا يبقى ومحال ان يبقى اما اولا فلانه لو كان معتقدا لكونه
في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلا والجهل على الله محال واما ثانيا فلان ذلك
يوجب التغير لان ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه عن الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها
واما ان لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقيبه اعتقاد اخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله
محال والاعتراض عليه من وجهين الاول لم لا يجوز ان العلم بان زيدا سيخرج عن الدار هو
العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج ويدل عليه امران الاول لو تغير علمه بتغير المعلومات
لتكثر بتكثرها والثاني باطل فالمقدم مثله الثاني ان علمه علة المعلومات ولا شيء من العلل
المعلول فاذن علمه لا يتغير بتغير المعلومات الثاني ان نلتزم هذا التغير ونجوز ان يحدث لذات
الله احكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول بان وجود تلك الحوادث يوجب
حصول تلك الاحكام بل نقول ان ذاته سبحانه مقتضية حصول تلك الاحكام وتجددها بشرط
تجدد تلك الاشياء الزمانية والجواب قد بينا في كتاب العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج
هو العلم بخروجه عند خروجه واما حديث تكثر العلم بتكثر المعلوم فقد مضى القول فيه واما ان علمه علة
المعلوم فلا يتغير بتغيره فنقول ان عنيتم به ان تغير المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وان
عنيتم انه قد يتغير المعلول عند ما يكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلول
لو تغير عند ما لا يكون العلة متغيرة كان نسبة تلك العلة الى وجود ذلك المعلول وعدمه نسبة واحدة
وما كان كذلك لا يصلح ان يكون علة بل الحق ان عدم المعلول او تغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة
او تغيرها لا على ان يكون عدم المعلول وتغيره علة لعدم العلة وتغيرها بل على ان يكون كاشفا عن
ذلك ودليلا عليه واما ان علمه علة المعلومات فنقول العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان
يكون علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشيء بل
العلم بالماهية الكلية ربما يقال انه علة لوجود المعلول واما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت الحجة
السابقة ما لو اثبت في كتاب النفس ان ادراك المتشكلات والجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية فلو كان
الباري مدركا لها لكان جسما او جسمانيا وذلك محال وللفاضل ان يقول انا قد ابطلنا في كتاب النفس الادلة
التي ظنوا انها تدل على ان ادراك المتشكلات والجسمانيات فيبطل ما ذكروه والحجة الثالثة قالوا علم الباري تعالى

تعالى

بالجزئيات اما ان يكون تبعا لوجود الجزئيات واما ان يتبع العلم باسباب تلك الجزئيات والقسم
الاول معظم القسمين فانه اما ان يكون علمه بتلك الجزئيات من مقومات ذاته او من
لوازم ذاته وكيف كان فانه يكون ذاته الواجبة موقوفة على السبب المقتضي لوجود تلك المعلوم لانا قد
بينا ان كل ما يوجد له صفة مستفادة من الغير فانه يكون ممكنا في ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود
لذاته ممكنا لذاته هذا خلف واما القسم الثاني وسواء يكون المقتضي لتعلقه بالجزئيات تعقل اسبابها
فهذا ايضا باطل لان الشيء اذا عرف بسببه كان ذلك لا محالة كليا فانك اذا عرفت ان السبب الفلاني
اذا حصل في وقت كذا اقتضى حصول كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحدث المعلول الفلاني لشرط كذا او كذا
فهذه التقديرات وان افادت تخصيصا الا انها لا تفيد تشخيصا وكذلك فان العقل ما يأبى من حمل
ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر انه يمتنع ان يكون العلم بالعلل مقتضيا للعلم بالمعلولات
من حيث كونها جزئية هذا اعترض من ابو البركات فقال قولكم لو كان العلم بالاشياء مستفادا من الاشياء
لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته هذا منقوض بكونه فاعلا فان فاعليته انما يتم بصدور الفعل عنه
فيجب ان يكون للفعل مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فلا يلزم منه لو كونه فاعلا
وكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه ويمكن ان يجاب عنه فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية
لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل موقوف على كونه فاعلا فلو توقفت فاعليته على
وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع لتلك الفاعلية فوزانه وزان
ان يحصل المعلوم تبعا للعلم لا ان يحصل العلم تبعا للمعلوم ولو علمتم كذلك لكان ذلك هو القسم الثاني
وهو ان يكون علمه بالاشياء متقدما على الاشياء ولا يكون مشروطا بحصولها ومن علم ذلك لزم ان
يكون علمه بالاشياء من لوازم ذاته التي هي علة للاشياء وقد بينا ان هذا العلم يمتنع ان يكون
متعلقا بالاشياء من حيث هي زمانية متغيرة ويمكن ان يعترض على اصل الحجة فيقال من اثبت العلم
بالزمانيات زعم ان العلم يحصل لها بمقتضى الذات بشرط حصول تلك المعلومات فان عنيتم بقولكم
يلزم ان يكون لهذه المعلومات مدخل في تتميم ذاته ذلك فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع وقع في
هذه الحجة الرابعة قالوا الباري تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك مستفادا له لانه يكون دائما
من منتقل الى منتقل مستفادا من مدرك الى مدرك وذلك الانتقال لو جب الكلال والملال
في الانسان اذا واظب على الفكر يتاذى به بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار
فالباري تعالى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في ذلك الانتقال اعترض صاحب المعتبر على

وقع الا

هذه الشبهة فقال انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة لها وسعادة لكونها ملائمة
لجواهرها فرضا في مرة بعينها فلم لا يجوز هاهنا ان يكون الانتقال من معقول الى معقول يكون له هذا
ايضا وذكر الشيخ في كتاب الانصاف معترضا على ارسطاطاليس في هذه الحجة فقال انه ادعى هاهنا
ان تتابع التعقلات متعب وليعلم نفسه حيث قال في العقل الهيولاني انه يزداد بالتعقل قوة
ولا يتعب في جوهره بل انما يتعب بسبب كلال الالة وايضا فليس اذا استكمل الشيء وجب
ان يتعب انما التعب بما ذي بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وانما يكون كذلك اذا كانت
الحركات المتوالية مضادة للمطلوب الطبيعي فاما الشيء اللذيذ الملائم المحض الذي ليس فيه
منافاة بوجه من الوجوه فلم يجب ان يكون تكرره متعبا فهذا حاصل كلام الشيخ على هذه الحجة
الحجة الخامسة قالوا ادراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلا في التغير الذي
هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال واعلم ان ركاكة هذه الحجة اظهر من ان
يحتاج فيه الى التطويل فهذه ادلة نفاة العلم بالجزئيات واما المثبتون فانهم احتجوا بامور
الاول وهو الاقوى انا نرى مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث اجساما متشابهة الاجزاء
او متشابهة الامتزاج ثم انه يكون منها حيوان مركب من اجسام مختلفة الطبائع متباينة الاوضاع
والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا وعلى
هذا حكمت الحكماء بان شكل البسيط هو الكرة وقول من يقول المني وان كان متشابه الاجزاء في الحس
الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة لانا نقول يجب ان اختلاف الاعضاء لاختلاف
المواد فما السبب المقتضي لشكل كل عضو بشكل مخصوص ثم ما السبب لترتب الاعضاء وتجاورها
على احسن ترتيب واكمل وضع بحيث عجزت العقول عن احصاء منافع ذلك الترتيب فظاهر عند ذوي
العقول السليمة انه لا يمكن اسناد ذلك الى اختلاف المواد ولا الى قوة طبيعية عديمة الشعور بافعالها
وافعالها ولا الى النفس التي للوالد فان نفوسنا عندنا تقدر الكل واقول ربما لا تحيط بعدد الاعضاء
تركيبها ومنافعها بعد التتابع الى طرفي التعلم والاستعانة بمقالات المتقدمين الا بالقليل ولا تقدر
على ان تتصرف في هذا البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف يحفظ مال العاقل انها عندنا كانت
في غاية الضعف ونهاية العجز خلقت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان
هذا التركيب لا يصدر الا من فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات هذا اذا لم ينسب الحجة الى
حجر وجماد لكن عليها اشكال الاول يجب ان فاعل هذه الابدان ومدبرها حكيم عالم بالجزئيات

لكن لم قلتم ان ذلك هو المبدأ الاول وانه لا يجوز ان يكون المبدأ الاول موجبا وجود شيء وذلك الشيء
يكون عالما بالجزئيات ويكون حكيما ويكون هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن المبدأ الاول
كذلك ولا يجيء في دفع هذا ما يقوله صاحب المعتبر من ان كل كمال يحصل لشيء من علة فان ذلك الكمال
لتلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدأ الاول حكيما عالما فلان يكون المبدأ الاول كذلك كان اولى
لانا قد بينا في باب العلم انه ليس اذا اوجب لعلة امرا وجب ان يكون العلة موصوفة بذلك الامر
فالحار يسخن ولا يتسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تتسود بل المبادي المفارقة هي الاسباب
لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراضا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الذات
الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وان لم يكن الذات موصوفة بذلك وغاية ما يمكن ان يقال
في الجواب عن اصل السؤال انه لا دليل على استحالة كون واجب الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على
ثبوت موجود يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لبدن الحيوانات فالاولى ان يحكم بان مركب
الابدان هو الباري تعالى لا معلولا اخذا بالمقطوع ونفيا للمشكوك ولكن الاخذ بالاول اليق بالقطعيات

الاشكال الثاني ان يقال الفاعل لما ركب الاعضاء على وجه مخصوص وشكلها بشكل
مخصوص فاما ان يكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل مخصوص الى ذلك الشكل كنسبته الى سائر
الاشكال واما ان لا يكون كذلك بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى به من
سائر الاشكال فان كان الاول فاذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الاشكال لم يكن
لذلك التخصيص سبب فيكون الجائز وقع لا عن سبب هذا خلف وايضا فان جاز ذلك جاز ان
يقال بان القوة الطبيعية العديمة الشعور وان كانت نسبتها الى جميع الاشكال نسبة واحدة
الا انه صدر عنها شكل معين دون سائر الاشكال لا لسبب واما ان كان الجسم الذي وقع
على شكل معين فيه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فهذا اعتراف بان اختصاص
الجسم بالشكل المعين لاجل اختلاف المواد واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الفاعل لهذه الصور
قوة عديمة الشعور وانما اختلفت اثارها لاختلاف حال القابل وايضا الاختلاف الاعضاء
الواقع على هذا الترتيب اما ان يكون نسبتها الى هذا الترتيب كنسبتها الى سائر الترتيبات اولا يكون
فان كان الاول فقد وقع الممكن لا عن سبب ثم اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون القوة العديمة الشعور
تصدر عنها ترتيب دون ترتيب لا عن سبب وان كان لتلك الاعضاء خاصية باعتبارها كان هذا
الترتيب اولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافا بان وقوع هذا الترتيب لا لاجل الفاعل بل لاجل

لاجل

ان

ان هذه الاعضاء قابلة لهذا الترتيب دون سائر الترتيبات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يقال المرتب قوة عديمة الشعور وانما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان قابلا الا
له ويمكن ان يجاب بان السبب في وقوع التشكلات المخصوصة للاعضاء والترتيب المخصوص من
الفاعل هو ان كمال حال ذلك الحيوان انما يحصل من ذلك الترتيب والتشكيل لان الجسم الذي يتشكل
شكل القلب كان يمكن ان يتشكل شكلا اخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملائما لكمال حال الحيوان
فالشكل المعين انما ترجح على غيره لكونه هو الملائم لكمال الحيوان واذا كان المرجح لشكل على شكل و
ترتيب على ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومعلوم ان هذه الرعاية لا تتأتى الا من عالم لا جرم وجب
ان يكون مركب الابدان عالما حكيما الا ان هذا ينتقض باشكالين احدهما ان ذلك يقتضي ان يكون
للباري تعالى في فعله غرض وذلك محال على ما سيأتي الكلام فيه الثاني انه اذا كان ترجيح الفاعل
شكلا على شكل وترتيبا على ترتيب لاجل رعاية كمال الحيوان لزم ان يكون رعاية كمال حال
الحيوان على وجه لا يخلو عنه الفاعل ولو كان كذلك لكان لا يصدر عن الفاعل الا ما يكون كمالا لحال
الحيوان وليس الامر كذلك فانا نراه يخلق الالام والاوجاع والسموم والافات مع ذلك
على ان رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجيح كون الفاعل فاعلا لشكل دون شكل وترتيب
دون ترتيب وقد التزم جالينوس بسبب هذه الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فانما يحصل
لعدم مطاوعة المادة لا لان الفاعل ما كان مريدا له فهذا ما في هذه الحجة من البحث **الحجة الثانية**
ان قالوا ان الحيوان اذا تشخص فلا بد لذلك الشخص من علة والعلل باسرها منتهية الى واجب
الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه بما هو علة لذلك الشخص من حيث انه هو واذا كان
كذلك وجب ان يصير ذلك الشخص من حيث هو هو معلوما فان قيل الشخص اذا صار معلوما باسبابه فانه
يكون كليا لما عرفت ان الماهية وان اعتبر فيها الف قيد فانها لا تخرج عن كونها كلية محمولة لا تشترك الا للشخص وحده
وتعينا بحيث اذا اعتبر ذلك يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه وذلك التعين والتشخص
يستند الى سبب يقتضيه وينتهي عند التصعد الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبا للعلم بذلك
التعين وبالجملة فلا كلام في ان علمه بذاته يوجب العلم بالاشخاص من حيث هي كلية لكنا ندعي
مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك الاشخاص من حيث يكون تصورها مانعا من وقوع الشركة
فيه من حيث هي كذلك لانه لا شك انها مستندة الى الباري والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولقائل
ان يقول كل ما سوف يعلمه ويكون العلم بعلمه ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلوم ايضا ممتنع التغير اذ لو جاز

فتميز العلم بالمعلول عن نفس العلم بالعلة كانت تسمية العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد
فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات من حيث هي كذلك موجب التغير والزوال
استحال ان يكون ذلك معلوما بعلم واجب الوجود فهذا الذي نتميز به الحجة الثالثة انه
لو لم يكن واجب الوجود عالما بالجزئيات لكان ناقصا والنقص عليه محال وهذه الحجة خطابية لا
يجوز التعويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما قيل في هذه المسئلة **الفصل** الثالث
في شرح ارادته قال الحكماء لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عن الباري لاجل قصد منه الى ايجادها
وغرض له في ذلك واحتجوا عليه بامور الاول ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود
اليه وكل مريد قاصد فهو طالب لكمال يعود اليه فواجب الوجود يستحيل ان يكون مريدا وقاصدا
فاما بيان ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فلوجوه الاول ما ذكره في الاشارات
ان كل من يكون كذلك كان ناقصا وكان مفتقرا ومحتاجا الى الكسب ولقائل ان يقول المدعي فيه كلكم
انه ناقص وانه مفتقر محتاج الى الكسب سواء انه طالب لحصول كمال غير حاصل في الحال فهذا هو نفس
المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالا على الشي بنفسه الثاني
انه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شي من الكمالات ولقائل ان يقول
لو ثبت ان كل الكمالات ذاتي له لكان المقصود حاصلا ولكن النزاع فيه الثالث ان كل وجود
سواء وكل كمال سواء وكل كمال وجود سواء فاذا حصل منه فلو حصل كماله من غيره لزم الدور
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون له كمالات ذاتية هي اسباب لوجود الممكنات وكمالات تتبعها
ثم ان الممكنات لا يكون اسبابا لتلك الكمالات حتى يلزم الدور بل لا نواع اخرى من الكمالات
فحينئذ لا يلزم الدور الرابع وهو العمدة سواء انه لو استفاد صفة من غيره لزم ان يكون في ذاته
ممكن الوجود وهو محال على ما ذكرناه في باب نفي التغير واما بيان ان كل مريد فهو طالب لكمال يعود اليه
فذلك لان وجود ذلك المراد اما ان يكون ارجح بالنسبة الى ذلك المريد على عدمه او لا يكون
فان لم يكن وجوده ارجح بالنسبة الى المريد من عدمه كان ترجيح ارادة الوجود على ارادة العدم
لا عن سبب فيكون الممكن واقفا لا عن سبب هذا محال وان كان وجود المراد ارجح بالنسبة الى المريد
من عدمه فلا شك ان تلك الارجحية والاولوية حاصلة لذلك المريد بسبب ذلك الفعل ولولاه
ما حصلت تلك الاولوية فثبت ان كل مريد فهو طالب للكمال فان قال قائل انا قد نجد ننفعل
افعالا بلا غرض ولا يكون لنا نفع كالاحسان الى الانسان من دون ان يكون لنا فيه فايدة والعقل

فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا
الاولوية لسبب وكذلك المخير بين الكل رغيفين متماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى
احدهما فانه يختار احدهما دون الاخر لا لسبب وكذلك النائم يحك بعض جسده لا لاولوية
لسبب وكذلك العابث بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشوه معينة
دون غيرها غرض مرجح والجواب اما الاحسان فالغرض فيه تحصيل الاسم او الثواب او التخليص
من الرقة المولمة للجبلة في الحال وكل ذلك مما يجلب نفعا او يدفع ضررا وهو في حق واجب الوجود
محال واما سائر ما قالوه وان يفرض هناك مرجح عقلي او ظني او خيالي وان لم يكن شيء من ذلك
قائما به وان يكون السبب في تعيين تلك الارادة دون غيرها شيء من الاشكالات السماوية
والحركات العلوية ويكون تلك الارادة ضرورية وان لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح
احد الطرفين على الاخر ومتى لم يرجح احد الطرفين استحال الوقوع الثاني لو كان من فعل فعلا لغرض
شيء اخر كان ذلك الفاعل اخس من الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله مثل الخادم فانه فعل لما
كان لغرض المخدوم لا جرم كان اخس من المخدوم فلو فعل الباري تعالى فعلا لاجل صلاح غيره لكان
ذلك الغير اشرف منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم سالوا انفسهم وقالوا ان هذا ينتقض
ان يكون الداعي اخس من الغنم وان يكون النبي اخس من الامة واجابوا عنه بان النزاع
ان الراعي من حيث انه راع اخس من الغنم والنبي من حيث انه مبعوث الى الخلق لصلاحهم
اخس درجة من الخلق بل الراعي وحده درجة اولى غير كونه راعيا وهي الانسانية وهو باعتبارها
اشرف من الغنم والنبي ايضا له جهات اخرى وراء كونه رسولا وهو باعتبارها اشرف من الامة
فهذا ما قالوه وانا اتعجب من الشيخ انه كيف يجتري الاستدلال بمثل هذه الحجج مع انه هو الذي يقول
في منطق الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا حسن وهذا شريف فاعلم بانه غلط وذكر في
المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا حسنا وهذا شريفا اذ ذاك من قبل الخطابة
واذا كان هذا الكلام فكيف عول عليه في بيان ان العالي لا يفعل لاجل السافل فثبت ان
ذلك اول المطالب بالتحصيل الثالث قالوا القصد الى التكوين مشروط بالعلم بالجزئيات
وذلك على الله محال فكذلك القصد الى التكوين الرابع سواء انه اذا اراد شيئا معينا دون غيره
فاما ان يكون ارادته لذلك الشيء واجبة او لا يكون فان لم يكن واجبة احتاجت الى سبب ولا
يتسلسل بل لا بد من منقطع وذلك المنقطع اما ارادة واجبة او موجب غير الارادة فان كان

المقتضي موجبا غير الارادة كان فاعليه الباري بالايجاب لا بالارادة وان كان المقتضي
ارادة واجبة فوجوب تلك الارادة اما ان يكون لذاتها وهو محال لان الارادة صفة والصفات
لا يكون واجبة لذاتها واما ان يكون لاجل المراد وذلك يكون على وجهين احدهما ان يقال
ان وجود المراد يقتضي وجود الارادة وذلك محال لانا اذا فرضنا ان وجود الارادة
يقتضي وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد وجود الارادة لزم الدور وثانيهما ان يقال ان
تصور ذلك المراد يقتضي وجود الارادة وهذا ايضا على وجهين لانه اما ان يكون تصور الحكمة
يقتضي ارادة وجودها لا بشرط تصور كونها مصلحة او بشرط كونها مصلحة والاول يقتضي دوام
ارادة وجود ذلك الشيء وايضا فلا يكون ذلك الشيء بالمراد به اولى من ضده لان حقيقة كل
واحد منهما قد تصلح لان يكون مرادا في الجملة والثاني يقتضي ان يكون تصور المصلحة موجبا
لوجود الارادة ولترجح الفاعلية ولو كان كذلك لكان جميع المصالح متعلق الارادة وليس الامر
كذلك فانه لا مصلحة لخلق الشيء الشخص الموصوف بانواع الشقاوة البدنية مع العلم بانه
يكفر فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد الكفر لانقلب العلم جهلا وذلك
محال وما يؤدي الى المحال محال فاذن الايمان منه محال فهذا الشخص المعذب في الدنيا
والآخرة مما يعلم ببديهة العقل انه لا مصلحة في الوجود والحكمة فعلمنا ان تصور المفسدة
لا يمنع من الارادة وتصور المصلحة لا يوجبها فثبت بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو
ان يكون ارادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله ومتى كان كذلك حصرله
كانت ارادة دائمة الوجود لا تختلف باختلاف حصول المراد وعدمه اذ لو لم يكن كذلك
ذاته سبحانه سببا مستقلا باقتضاء تلك الارادة وحينئذ يعود الاقسام الباطلة
واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم يكن تلك الارادة قصدا الى التكوين لان
القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادة الله تعالى ليست
عبارة عن القصد بل الحق ان معنى كونه مريدا انه سبحانه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود
في الكل انه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا مستفيضا وهو غير
غير منافي لذات المبدأ الاول معلوم المبدأ انه فائض عنه وانه خير غير منافي لذاته هو ارادة له لذلك
ورضاه واما اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان صفة او في
حق الله وهو ما ذكرناه فان ارادتنا مادامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه

ذينك ه

لم يكن مالم يترجح احد الطرفين على الآخر فاذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح من نسبتها
الى عدمه وثبت ان الرجحان لا يصلح يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب لزم منه ان الارادة
الجازمة انما يتحقق عند ذلك وهنالك قد صارت موجبة للفعل فاذن ما يقال من الفرق
بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام
باطل لانا بينا ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم يكن جازمة وهناك يمتنع
حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين
سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور
الفعل الغير المنافي عنه وان غير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان
العلم حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما له بل يكون منافرا مثل الملجأ على الفعل فانه لا يكون
الفعل مرادا ومما يدل على انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل
ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك العلم لو لم يقع كان علم
الله غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك
الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه عن طرفي النقيض مع ان الله مريد له وقادر عليه
فعلمنا ان الامكان ان لا يكون ليس شرطا لكون الفاعل قادرا او مريدا **الفصل**
الرابع في امور تجب البحث عنها في عالمية الله تعالى وهي امران الاول قالوا ان تعقل الباري
تعالى ليس تعقلا انفعاليا بل تعقلا فعليا اما انه ليس تعقلا انفعاليا فلان تعقله لذاته متقدم
في الوجود على سائر المعقولات وقد عرفت ان تعقله لذاته يقتضي لذاته تعقله لغيره واقتضاء
الاقدم اقدم فاذن اقتضاء تعقله لذاته لتعقله سائر المعقولات اقدم من اقتضاء سائر
المعقولات لكونه عاقلا فاذن يستحيل ان يكون عاقلية الباري للمعقولات مستفادة من
وجود المعقولات واما ان تعقله فعلي فلان ذاته لما كان مبدأ للتعقلات والمعقولات
ملاك به وان يكون مبدائيته لاحدهما اسبق من مبدائيته للآخر وثبت انه لا يجوز
ان يكون لوجود المعقولات سبق على حصول التعقلات بقي ان يكون التعقلات
اسبابا لوجود المعقولات فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع ولا شك انه بعدا حاصله
ما معنى يكون عالما بمواقع الدخل في هذه الكليات الا ان الشأن ان الموجودات كيف يعقل
على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك في باب العلم **الفصل الخامس في شرح**

عنايته على مذهب المتقدمين على ان الشيخ لما اتضح ان العلل العالية لا يجوز ان يكون افعالها لاجل
الدواعي والاغراض وليس لك سبيل الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات
واجزاء الحيوان والنبات فان ذلك لا يحصل اتفاقا بل تقتضي اسبابا صحيحة ان تعلم ان العناية
هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان
وراضيا به على النحو المذكور وحاصل ذلك ان علمه بصدور الافعال عنه وفيضانها عنه هو الارادة
ثم علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل هو عنايته بتلك الاشياء
فانه اذا اعلم في الانسان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة وتعلم مع ذلك ان
التركيب الاتم الاكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الاكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته
بالاشياء فهذا تفسير العناية عند من انكر العلم بالجزئيات والقصد الى الايجاد والتكوين

الفصل السادس في قدرته سبحانه وتعالى قالوا ان قوما زعموا ان القادر
هو الذي اذا شاء ان يفعل فعلا فعل وان شاء ان لا يفعل لا يفعل ويجب ان يعلم
انه ليس من شرط صدق هذه الشرطية ان تصدق الحملية بمعنى ان يصدق انه شاء فعل
ولم يفعل لان الفاعل انما يكون فاعلا للفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة
يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل مطلقا انه صحيح وصدق بان الفاعل ليس
لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية ولذلك لا يصدق عليه انه لو شاء ان
لا يفعل فانه لا يفعل وان كان يكذب عليه انه ان شاء لا يفعل لما قد بينا
ان مشية الفعل من لوازم ذاته فان قيل انا لا نعتبر في كون الفاعل فاعلا مشية ان لا
يفعل حتى لا يلزم منه ما ذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشية ان لا يفعل والفاعل
حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب عليه انه من شانه ان شاء
ان لا يفعل وانا اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة قلنا قد بينا ان الجهات
التي باعتبارها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان يحصل الا ويترتب عليها الفعل
فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه
ان من شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما التميز بين القادر والموجب مما ذكرناه
في الفصل السابق **الفصل السابع** في انه حي سبحانه وتعالى انه سبحانه
وتعالى حي لان الحي هو الدراك الفعال وهو مدرك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات

وهو ايضا جواد لان الجود افادة ما ينبغي لا بعوض وهو تعالى يفعل ذلك لانه افاد الوجود من غير عوض
فهو ايضا جواد وهو تام لانا بينا ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته وان
التغير عليه ممتنع وكل ما من شانه ان يكون له فهو بالفعل حاصل له وهو ايضا فوق التمام لان ما يوجد
من الكمالات فمنه صدرت ومنه حصلت وهو الحق بقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وهو حق
محض لانه لما كان واجبا في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلا للعدم الذي هو البطلان بذاته فذاته
احق من كل حق والاعتقاد والقول فيه احق من كل اعتقاد وقول واصدق وهو المعنى بقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو خير محض لان الشر عائد الى اسباب طبيعية عدمية وهو موجود لذاته
ومفيض للوجود على غيره واذا ثبت ذلك فنقول انه لا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون
الماهية قد حصل لها كل ما من شانه ان يحصل لها فواجب الوجود له الجمال المحض والكمال المحض بل
هو المفيض لكل جمال وبهاء والجمال محبوب لذاته وكلما كانت القوة اقوى ادراكا للجمال كانت
المحبة اكثر والعشق اتم واكمل فواجب الوجود اذا ادرك ذاته بادراك اقوى الى كمال ذاته في غاية
الجمال والجلال فيكون قد ادرك اكمل الموجودات واجلها باتم ادراك فيلزم ان يكون ابتهاج ذاته
بذاته اكمل انواع الابتهاج فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ به وليس
لسلك المعاني عند ما اساسي في هذا التي الحلقة ما ليس استنكر ما استعمل عرفا ونقول انه حكيم لان
الحكمة هو افضل الاشياء كما هو اما في التصورات فبحده واما في التصديقات فبعللها وهو سبحانه
عالم بذاته علما حقيقيا ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات باسبابها وقد يعني بالحكمة ايجاد
الافعال على الوجه الاحسن والاحكام وهو ان يعطي الشيء جميع ما يحتاج اليه الشيء ضرورة في وجوده
وفي حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان في مادته بحسب الاستعداد الذي
هو فيها وان لم يكن في مادته بحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات
يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع
كان الاختلاف واقعا في النوع وان كان في الاشخاص فاختلاف الكمالات في الاشخاص فالكمال
المطلق حيث يكون الوجوب دون الامكان والوجود دون العدم والفعل بلا قوة والحق بلا
باطل ثم كل ما فانه يكون انقص من الاول وكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما بعده ان ثبت القول
بها ادا اي ما هو اشرف من الامور المادية ثم السماويات اشرف من الكائنة التي تحتها وهذه الاملاك
اسباب الشرور وواجب الوجود كما انه اعطى كل شيء ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه فكذلك اعطى فوق ما يحتاج

اليه فهو اذن حكيم لذاته محكم في افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث يقول ربنا الذي اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى فالهداية هي الكمالات التي يحتاج اليها الشيء في وجوده وبقائه وايضا حيث يقول
الذي قدر فهدى وحيث يقول خلقني فهو يهدين. الفصل الثامن في ان حقيقته غير معلومة
للبشر وفيه براهين الاول انا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير
برهان وكذب التالي يدل على كذب المقدم بيان الشرطية ما ذكرنا من انه مبدأ لكل الاشياء والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول البرهان الثاني ان القدر المعلوم من الباري عند البشر امور كلية فان المعلوم
ذات متقيدة بقيود كلية وذلك فقط لا يقتضي الجزئية فانا اذا عرفنا ذاتا ثم عرفنا تعدده لعدم الوجوب
ثم عرفنا تعدد الذات الواجبة لعدم الجزء عن المادة ولواحقها ثم عرفنا تعين الذات الواجبة المجردة
لعدد العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتا واجبا مجردا عاليا قادرا وهذا امر كلي لان نفس مفهومه
لا يمنع وقوع الشركة فيه واما التشخيص فانما هو من وقوع الشركة فيه فاذن المعلوم عند البشر من الباري
تعالى امور كلية فهويته اما نوعه وقوع الشركة فيه غير معلوم فنقول ان تلك الهوية اما ان يكون غير ماهية
او يكون لازما لماهية فان كان الاول وجب ان لا يكون ماهيته معلومة للبشر لان هويته غير معلومة
للبشر وان كان الثاني فنقول اذا كان لازم الماهية غير معقول ولا معلوم وجب ان لا يكون الماهية
معلومة اذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم المعلول معلوما ايضا وهاهنا
حجة اخرى وهي ان الاستقراء دل على انه لا طريق الى معرفة الاشياء الا من وجهين احدهما وجدان
ذلك من النفس مثل علمنا بالالم واللذة والجوع والعطش فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة
عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها والثاني التشبيه والتمثيل مثل تعليمنا للعنين لذة
الجماع مثلا بانها لذة تشبه الالتذاذ بتناول السكر وغير ذلك وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة
لان المختلفين وان اشتركا من بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة كل واحد منهما والا
لما كانا مختلفين فظهر ان التشبيه لا يفيد معرفة المشبه الا من بعض الوجوه وهو غير معرفة واذا ثبت ذلك
فنقول حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت الجمال والجلال غير حاضرة لنفوسنا
ولا ممكنة الحصول فيها وايضا لا تشبه شيئا من الاشياء الا في صفات سلبية او اضافية فاذن لا يمكن
الوصول الى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن هو معرفة بعض صفاته السلبية والاضافية فظهر ان
تلك الحقيقة غير معلومة للبشر وحجة اخرى وهي انا قد بينا ان التعقل انما يحصل بارتسام صورة المعلوم
في العاقل وتلك الصورة يجب ان يكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا الباري تعالى لكانت الصورة

التي حصلت في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته مقولة على اشخاص متعددة وقد بينا ان ذلك محال الفصل
التاسع في تقسيم اسمائه كل اسم يقع على ذات فاما ان يكون دلالته الاولى على الذات بتمامه او
على ما يكون داخلا فيه جزءا منه او على ما يكون خارجا منه فالاول دلالته على الذات بالمطابقة والثاني
بالتضمن والثالث بالالتزام وهذا القسم الثالث اعني الدال على صفة خارجة عن الذات
فاما ان يكون دلالته على صفة سلبية او على صفة ثبوتية فان كانت دلالته على صفة ثبوتية فاما ان
يكون تلك الصفة مجرد اضافة او لا يكون فان لم يكن مجرد اضافة فاما ان يكون صفة ذات اضافة
او لا يكون فاقسام الاسماء ستة احدها الدال على نفس الذات والثاني الدال على جزء
الذات وثالثها الدال على صفة سلبية ورابعها الدال على صفة اضافية وخامسها الدال
على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة وسادسها الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فاما الاسم
الدال على نفس الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود اذ له حقيقة مخصوصة فامكن ان يكون
لها اسم فاما انه هل وضع ذلك الاسم ام لا فليس ذلك من صناعة الحكيم ثم ههنا بحث وهو انه ورد
في كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها ولا شرح وان واجب الوجود والذي
يمكنه تحصيله من ذلك هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر
استحال منهم ان يضعوا لها اسما وكما انهم لا يعلمون من الاول الا صفات سلبية او اضافية او
عنهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم الا لما يدل على هذه الاقسام ثم انه ثبت في المنطق
ان الاقوال الشارحة سواء كانت حدودا او رسوما فهي قائمة مقام الاسماء في الدلالة على
تلك الحقائق لان القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة واذا
ثبت فنقول حقيقة واجب الوجود غير معلومة وذكر شرح تلك الحقيقة اسم ليست اقول
بالحد هو انه واجب الوجود ويريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه
وعند هذا التحقيق يظهر تشنيع من قال ان تلك الحقيقة اذا كانت مجهولة فكيف شرح المجهول
ولا شرح الا الذي فارقناه معقول واما الاسم الدال على جزء الذات فذلك في حق واجب
الوجود ممتنع لما بينا ان ماهيته منزهة من جميع جهات الكثرة واما الاسم الدال على صفة سلبية
فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة اضافية واما القسم الخامس وهو الدال
على صفة مجردة عن الاضافة فمعناه ينافي ذلك على نفي الصفات وقد سبق القول فيه واما القسم
السادس وهو الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فقالوا ان ذلك مثل كونه تعالى عالما

نفي الصفات وزعموا ان اسم الفاعل يدل على تجرده عن المادة ولواحقها فيكون دلالة على امر سلبي
وعندي ان هذا لا يلائم قولهم العلم بالاشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الاشياء
وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة حتى بنوا على ذلك ان تغير المعلوم
لا يوجب تغير الاضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات اضافة ولهذا ذكروا في قاطيغورياس
ان العلم من باب الكيف بالذات ومن باب الاضافة بالعرض يعني ان العلم في ذاته كيفية ولكنها
عرضت لها اضافة واذا كان كذلك كان اسم العالم دالا على صفة حقيقية موصوفة باضافة مخصوصة
فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس له من هذا القسم اسم والعجب ان الشيخ في الشفاء في اثبات
انه تعالى عقل وعاقل ومعقول لما بين ان تعقل الاشياء يستدعي حضور صور الاشياء ثم تلك
الصورة اما ان يكون قائمة بذاته او بشيء اخر او لا في محل ثم اختار في القسم الاول وابطل القسمين
الاخيرين ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود زعم ان كونه عالما وصف سلبي مع انه ليس بين
الفصلين الا شيء قليل وهذه مناقضة عجيبة فالحاصل ان الاقسام الثلاثة من الاسماء وهي التي
تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الاضافية حاصل بالاتفاق فاما الدال
على جزء الذات فهو منفي بالاتفاق واما الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فهو عندي ثابت
خلافا للفلاسفة واما الدال على صفة حقيقية عرية عن الاضافة فلم يدل دلالة على ثبوتها ولا
على نفيها **الفصل العاشر** في اشارة حقيقية الى شرح بعض اسمائه سبحانه منها انه
واجب الوجود بذاته فتارة نعني به كونه مستحقا للوجود من ذاته وتارة نعني به عدم احتياجه
في وجوده الى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين ومنها انه تام لان نوعه له فقط
وليس من نوعه شيء خارج عنه ومنها انه واحد فتارة نعني به كونه تاما فان الكثرة والزائد
لا يكونان تامين وتارة نعني به ان حقيقته له فقط وتارة نعني به انه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادي
المقومة له ولا باجزاء الحد وتارة نعني به تعينه وهويته التي بها يمتاز عن غيره وتارة يراد
به ان مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليس الا له ومنها الغني وقد قال في الاشارات
الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت اضافية او غير
اضافية الى شيء غيره ومنها الملك وقد قال في الاشارات الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا
يستغني عنه شيء في شيء فعلى هذا يكون الغني جزءا من مفهوم الملك لان الغني هو المستغني عن الغير
والملك هو الذي يكون مستغنيا عن الغير ويكون ما سواه غير مستغن عنه بل يكون محتاجا

اليه

اليه ومنها الجبار والقهار وقد فسرهما في خطبته له تعالى قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما
بالقوة بالفعل والتكميل ولولا ان امثال هذه المباحث ليست عقلية محضة والا لطولنا
القول فيه ولكن ما ذكرناه كاف والله الموفق

الباب الثالث

في افعاله سبحانه وتعالى وفيه فصول الاول في كيفية صدور الافعال عنه قالوا لما ثبت
ان واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا وثبت ان الصادر عن البسيط يجب ان يكون
واحدا لزم ان يكون المعلول الاول واحدا ثم بينوا ان ذلك المعلول يجب ان يكون عقلا محضا
بما ذكرناه في كتاب العقل ثم قالوا الصادر الاول اما ان يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد او لا
يمكن فان لم يمكن كان الصادر عنه ايضا واحدا والكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يوجب
ان لا يوجد موجودان الا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فانا نجد كثيرا من الاشياء
ليس بعضها علة للبعض ولا معلولا فان الاجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها
علة للبعض والا لكانت متمايزة بالطبع والماهية وكان يجب ان يكون التقسيمات الممكنة
الغير المتناهية حاصلة بالفعل وايضا فان اكثر الاعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم
والروائح ولا سيما الاضافات فظاهر انه لا بد من الاعتراف بانتساب امور كثيرة الى علة
واحدة حتى لا يكون بين شيء من تلك الاشياء تقدم ولا تأخر لكنا قد بينا ان الشيء ما لم يكن فيه
كثرة لم يصدر عنه كثرة فاذن في علة المعلولات كثرة فلنفرض ان الموجود الذي يصدر عنه
كثرة هو المعلول الاول كما هو المشهور الى ان تحقق الحال فيه فنقول كثرة المعلول الاول اما ان
يكون مستفادة عن الباري فيكون قد صدر عن الباري اكثر من واحد وهو محال واما من
ماهية المعلول الاول فاما ان يكون ماهية بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا الاثر الواحد واما
ان يكون مركبة فيستحيل صدورها عن الباري واما ان يكون له من ذاته شيء ومن الاول شيء
فاذا ضم ما له من ذاته الى ما له من علته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فان سائر الاقسام
لما بطل ولم يبق الا ذلك وجب ان يكون هو الحق ثم ان الماهية لها من ذاتها الامكان ولها
من علتها الوجود فاذن لا يمكن ان يصدر من العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله على هذه
الكثرة واعلم انه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم جدا فلنذكر كلام الشيخ بعبارته قال لا يمكن
العقول الفعالة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب
الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من

الكثرة بسبب علة لذاته ممكن الوجود في حيزها وتعقله وجوب وجوده من الاول المعقول لذاته وتعقل
الاول وليست له الكثرة عن الاول فان امكان وجوده له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول
وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول
ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده
داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال
او صفة او معلول ويكون ايضا ذلك واحدا ثم يلزم عنه بشاركة ذلك اللازم شيء فيلزم من هناك
كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا
عن المعلولات الاول هذا ما ذكره في الشفاء والنجاة والمبدا والمعاد بهذه العبارة والذي
ذكره في الاشارات وساير كتبه فحواه ذلك وعبارته قريبة من ذلك وهو موضع كثرت
فيه شكوك طويلة ولقد كان من الواجب على اكابر الحكماء ان يزيدوا لهذا الفصل تحقيقا
وايضاحا وان لا يقنعوا بهذا القدر من الكلام في هذا المقام فان كلام الشيخ يوهم تارة
انه جعل امكان المعقول ووجوده سببا لصدور الكثرة عنه وتارة انه جعل تعقل العقل لامكان نفسه
وتعقله لوجوده بغيره وتعقله لمبداه اسبابا لصدور الكثرة عنه وكان من حقه ان يصرح بالحق فان
هذا الموضع المهم غير محتمل للرمز والمجمل للكلام ويجب علينا ان نتكلم على كل الاحتمالين ما يمكن ان
يقال فيه اثباتا وابطالا اما الاحتمال الاول وهو ان يجعل امكان العقل الاول ووجوده سببا
لصدور الكثرة عنه فقد استقصينا في ابطاله في باب العلة فلنرجع اليه والذي نقوله هنا وهو
ان الامكان لا يخلو اما ان يكون له وجود او لا يكون فان لم يكن استحال ان يكون علة لغيره
وان كان فلا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون فان كان واجبا لذاته كان الواجب الوجود
اكثر من واحد وايضا كان واجب صفة لممكن الوجود محتاجا اليه وذلك محال وان لم يكن واجبا
لذاته فان كان ممتنعا لذاته لم يكن ايضا علة لوجود شيء وان لم يكن لا واجبا ولا ممتنعا كان ممكنا
فاما ان يكون له سبب او لا يكون فان لم يكن له سبب كان الممكن غنيا عن السبب وهو محال وان
كان له سبب فسببه اما ماهية العقل الاول او ذات الباري فان كان السبب ماهية العقل
الاول ولا شك ان امكان الشيء سابق على وجوده كانت الماهية موصوفة بصفة موجودة
قبل صيرورتها موجودة وهو محال وان كان السبب هو ذات الباري فحينئذ يكون الباري علة
لوجود امكان العقل الاول ولوجود العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك محال واستقصاء

الكلام في بيان ان الامكان امر عدمي قد مضى في الكتاب الاول والكلام في ان الامكان لا يجوز
ان يصلح ان يكون علة قد مضى في باب العلة فلنشتغل الان بابطال القسم الثاني وهو ان يجعل ان
تعقل العقل الاول لامكان ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه بغيره علة لشيء اخر فنقول انهم اقاموا البرهان على
العقل
ان من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لاجل صورة زائدة على ذاته والا لزم اجتماع المثلين واذا
كان كذلك فتعقل العقل الاول كونه ممكنا يجب ان لا يكون زائدا على ذلك الامكان والا
لزم المحال ولما كان تعقل الامكان هو نفس الامكان والامكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل
الامكان الا ان يقولوا الامكان عدمي سلبي فنتعقله وان كان مغايرا له لكنه لا يجب منه اجتماع المثلين
ولكنهم اذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الامكان امرا ثبوتيا والاشكال الواقع ان
يقال يجب ان نعقل الامكان صورة زائدة على الامكان لكنا نقول ان تلك التعقلات
لا بد لها من سبب اذ ليست هي واجبة الوجود لذواتها وسببها ان كان واجب الوجود
فقد صدر عن ذات العقل الاول وتلك التعقلات ايضا فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان
كانت التعقل حاصلا عن ذات العقل الاول فاما ان يوجب ذلك بسبب تعقل اخر سابق فيكون
الكلام فيه كالكلام في الاول او لا بسبب تعقل سابق فقد حكموا بان صدور الاشياء
من العقل ليس بسبب عاقليته فيعود الكلام الاول من ان ذلك بسبب الامكان والوجود
وقد ابطلناه او يقال بان ذات الباري اوجب وجود العقل الاول والعقل الاول اوجب احد
تلك التعقلات فيكون معلول العقل الاول شيئا واحدا فحينئذ لا يكون مصدرا للكثرة الاشكال
الثاني على اصل هذه المقالة ان نقول الكثرة التي في المعلول الاول اما ان يكون كثرة في المقومات
او في السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت الكثرة في المقومات وهي صادرة عن
الباري فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان لم يكن كثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات
فمثل هذه الكثرة هل يصلح مستندا لكثرة المعلولات ام لا فان صلح فذلك ثابت لواجب الوجود
فلم لا يجعلونه مبدا لكل الموجودات وان لا يصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب
ذلك معلولات كثيرة الثالث هب انا ساعدنا على ان الجهات الثلاث من الامكان والوجوب
والوجود بالغير او التعقلات الثلاث يصلح ان يكون مبدا لموجودات ثلاث الجسم والنفس والعقل
لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة
الفلكية ثم ان له من كل مقولة عرضا او انواعا منه فهذه الامور الكثيرة الى ما استندت الى جهة الامكان

وهي واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن من كواكب كثيرة جدا ففلك
الكواكب وجرم الفلك ونفسه وعقله ومقداره وشكله وصفته وكذا ان استندت الى هذه
الجهات الثلاثة فقد استندت الى كل واحدة من هذه الجهات امور كثيرة جدا جدا فبطل قولهم
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الا ان الجوهر مقول على ما تحته قول الاجناس على الانواع
والعقل مندرج تحته فيكون العقل الاول مندرجا تحت جنس ويكون انفصاله عن ساير
الانواع بفصل فيكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل وهي صادرة عن البارى تعالى فقد
صدر عن البارى تعالى اكثر من واحد ولا خلاص لهم عن هذا الالزام الا ان لا تقولوا الجوهر
مقول على ما تحته قول الاجناس ولكن يكون ذلك تركا لما هو المشهور من مذهبهم
انه من العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدا الوجود كل هذه الموجودات السفلية مع
عظم كثرتها فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فان قالوا الصادر هو الوجود وهو امر واحد
فنقول قد بينا في باب العلة ان سبيل المعلول هو الموجود فقط ثم ان جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود سبب لوجود الممكنات باسرها على الوجه الذي
ذكرتموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة لها فان قالوا
العقل الفعال انما يؤثر بشركة حركات الاجرام السماوية فنقول ان من مذهبكم ان الجسم و
الجسمانيات لا يمكن ان يكون اسبابا لوجود شيء بل هي اسباب لحصول الاستعدادات
المختلفة فاذا كانت الماهيات قد اتتها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك
الاستعدادات المختلفة الكاملة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود
كالاستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصريات بسبب اختلاف الحركات السماوية بالنسبة
الى فيض العقل الفعال فهذه الابحاث هي التي عندنا على قول الفلاسفة في هذا
الباب وبالجملة فان كانت مقالتهم حقة مطلقا كان من الواجب ان يشرحوها شرحا ازيد
ويشيروا الى دفع ما يتوجه عليها من الشكوك وتحليله فان الشكوك الواقعة في هذا الباب
ليست اقل من الشكوك الواقعة في الشكل الاول من كتاب اوقليدس مع انهم بالغوا في
ايراد الشكوك المذكورة فيها وايضاح حلها والتفصي عنها وان كان القوم شاكين
في هذه المقالة غير جازمين بها فقد كان من الواجب عليهم ان يصرحوا بالتوقف
على حقيقة الحق في هذا الباب وبالجملة فانهم انما وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد

تحته

لا يصدر عنه الا الواحد وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك والمبطلة فاجعل عقلك حاكما بين
الكلامين ليفصل الى الحق ان شاء الله والحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات
الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن البارى فلا
جرم يكون وجوده فايضا عن البارى من غير شرط ومنها ما لا يكفي في فيضانه عن البارى
امكانه بل لا بد من حدوث امور قبل حدوثه لتكون الامور السابقة مقومة للعلل الفياضة
الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة اذ انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات
متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تاثير
للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد والله الموفق **الفصيل** الثاني في شرح
مذهبهم في تكوين السموات ثم انهم لما فرغوا من تمهيد كيفية استناد الكثرة الى المبدا الواحد قالوا
قد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن
الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوها عقل وعقل ولان تحت كل
عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في
الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الاول في الابداع
لاجل التثليث المذكور والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل
الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى
وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقل من ذاته وجود
جرمية الفلك الاقصى ثم كذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال
الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل
مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من
الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة عن هذه المعلولات
ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا هذا ما ذكره الشيخ و
هو مبني على ما سلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا الا ان الذي يخص هذا الموضع ان نقول
التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون علة لوجود المعلولات الثلاثة
التي هي العقل والنفس والفلك واما ان لا يكون فان كان علة يلزم ان يصدر عن
كل عقل عقل ونفس وفلك لا الى نهاية وذلك باطل بديهة الحس وان كانت هذه الجهات

الثلاثة لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل ان يكون العقل الاول وان
حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ الموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل
واحد ويصدر عن ذلك الواحد واحد الى ان يبلغ مراتب كثيرة ثم بعد ذلك يحصل
العقل الذي يقتضي ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بان
العقول عشرة وان العقل الاول هو محرك الفلك الاقصى فظهر ان قولهم ما بين تحديد
العقول ليس في موضع الجزم من هذا الوجه ومن وجه اخر وهو ان الشيخ ذكر في فصل حركات
الكواكب من الفن الثاني من الطبيعيات فقال انه لم يتبين لي الآن ان كرة الثوابت
كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض اولا وبتقدير ان يكون كرة الكواكب كرات
منطو بعضها على بعض كان عدد العقول والنفوس اكثر لا محالة فظهر بان الجزم بان العقول
عشرة جزم باطل واعلم انهم قد توقفوا في عدد العقول من وجه اخر وهو ان فلك كل كوكب
ينقسم الى عدة من الكرات مثل القمر فان له فلك جوزهر وفلك مائل وفلك حامل وفلك
تدوير قالوا فان جعلنا لكل واحدة من هذه الاكر محركا خاصا فحينئذ يزيد عدد
العقول على العشرة ويزيد يبلغ الى الخمسين وان لم يفعل ذلك بل جعلنا لفلك القمر
محركا واحدا فحينئذ يكون العقول عشرة وعندي انهم كما اخطأوا بالجزم في الموضع الذي
ذكرناه فقد اخطأوا في التوقف في هذه المواضع فان اللائق باصولهم ان يثبتوا لكل
واحد من تلك الاكر محركا خاصا لان العقل الواحد اما ان يصلح ان يكون محركا لكرات
كثيرة على سبيل التعشق والتشويق او لا يصلح له ذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ
ينسد عليهم باب اثبات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل الواحد عقلا لكرات
كثيرة ومبدأ لحركات كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك عقلا واحدا وذلك مما
ينكرونه وان لم يجز للعقل الواحد ان يكون عقلا الا لكرة واحدة وجب الجزم بان لكل واحدة
من هذه الاكر عقلا محركا على حدة فبهذا البيان انه يجب ان يكون لكل كرة عقل يخصها
واما انه لا بد وان يكون لكل كرة نفس يخصها فذلك ظاهر لان النفس قوة جسمانية ومعلوم
ان القوة الحالة في احدى تلك الكرات مغايرة للقوة الحالة في الكرة الاخرى لاستحالة حلول
الحال الواحد في المحلين بل نزيد ونقول قد بينا فيما مضى انه لا بد وان يكون جرم الكوكب
مستديرا على مركز نفسه وتلك الحركة لا يكون الا ارادية فاذن لكل كوكب نفس يخصه اوعقل

يخص

يخصه بالطريق الذي ذكرناه ومعلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لا
يمكن عدها فكذلك العقول والنفوس يجب ان يكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب

الفصل الثالث في تكون الاسطقسات قال الشيخ لما استوفت الكرات
السماوية عددها لزم وجود الاسطقسات والاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان
يكون مباديها القريبة اشياء متغيرة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه الاسطقسات
مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فاختلاف صورها يتعين فيه اختلاف في احوال
الافلاك واتفاق مادتها يتعين فيه اتفاق في احوال الافلاك واتفاق مادتها يقتضي فيه
في احوال الافلاك وهو كونها باسرها مستديرة الحركة ثم لا يمكن ان يكون الامر المشترك
بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة لان المادة موجودة متبقية فلا بد
لها من علة معينة بل العقل الاخير يشاركه الامر المشترك بين السموات وهو استدارة
الحركة علة لوجود المادة وهو ايضا يشاركه الاحوال الفلكية المختلفة علة للصور المختلفة التي في
عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو ان العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة
لجميع الصور فيستحيل ان يوجد صورة معينة دون غيرها الا ان يكون هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما لاجله
يصير مناسبة المادة لشيء بعينه اولى من مناسبتها لشيء اخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجود
ما هو اولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لتشابهت
نسبتها الى الضدين فما ترجح احدهما اللهم الا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك لان الاحوال
ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بالصورة المعينة مادة دون
مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فان السخونة
تبعده المناسبة للصورة المائية وتشدد المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك
واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية ان تفيض
ومن حق تلك ان تبطل هذا ما ذكره الشيخ وفيه بحث اما قوله ان العقل الفعال علة لوجود
مادة هذا العالم يشاركه الامر المشترك بين السموات وهو استدارة الحركة فلسائل
ان يطالبهم بالدليل على ان لاستدارة الحركات الفلكية مدخلا في وجود المادة وانه لا

بعدها

يجوز ان يكون العقل الفعال علة لوجود المادة من غير ان يكون لطبيعة الاستدارة
مدخل في ذلك وايضا فقد جعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة وفسر
المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد اوبعينه مناسبة لشيء معين معينة اولى من مناسبته لشيء
آخر وهذا الكلام مشكل من وجوه الاول هو ان الحركات الفلكية اذا كانت معدات والمعد
هو الذي يحدث منه في المستعد او كانت الحركات الفلكية موجودة لامور في المادة واذا
كانت الحركات الفلكية صالحة للموجودية فاي حاجة الى اسناد الحوادث الحادثة في عالمنا
الى العقل الفعال ولم لا يجوز استنادها الى هذه الحركات وبالجملة فالصور الحادثة
في مادة عالمنا هذا لا بد وان يكون يشارك الحركات الفلكية فان كانت الحركات
الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا ان نسند وجود هذه الحوادث الى شيء آخر واذا اسندنا
هذه الحوادث اليها لم يكن الحركات الفلكية عللا معدة بل موجدة وثانيها هو ان
الحركة التي جعلت ها معدة لحدوث صور مخصوصة من العقل الفعال اما ان يكون قديمة
او حادثة فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما فيكون الصورة المستعدة لها
قديمة هذا خلف وان كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علتها لا بد وان يكون بسبب
معد آخر وذلك المعد ايضا يجب ان يكون حادثا والكلام في ذلك المعد كالكلام
في الاول فيتسلسل ثم هذه المعدات التي المتعاقبة اما ان يكون معا فيكون هناك
علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال او يكون بعضها قبل البعض لا الى اول وعلى
هذا المعد لحصول الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون
كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتاخر منها واذا كان الامر كذلك جاز
ان يقال ان كل صورة يحدث في عالمنا هذا يكون معدة للمادة لحدوث صورة اخرى والجواب
عن الاول انا لا نفسر المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد او لاجل ترجح قبوله لشيء على قبوله
لشيء اخرى بل نفسره بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه والجواب عن الثاني ان
نقول الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاؤها يوجد منها الى صورة اخرى اذ ربما سبق الصورة
الواحدة معدة معدودة فلا بد من شيء يكون بحيث يجب انتهاؤها كل جزء يفرض فيه الى جزء آخر
وليس ذلك الا الحركة السرمدية فلا جرم من الاسباب المعدة الا ولية مثل الماء لا يكاد ان
يحصل فيه سخونة معهودة ولكن الحركة الفلكية متى بالشمس الى حيث يقابل الماء سخنه ونقصه قوله

الحركة الفلكية لما وجب اسخانها برودة الماء الى السخونة وظهر بما ذكرنا ان السبب الموجد للصور العناصر هو
المفارق اما عندهم فهو العقل الفعال واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف امكان هذا
العنصر يكون يشارك الاحوال الفلكية ثم يحتمل ان يكون معدات هذه الصور الاربع من الاجسام
الفلكية ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة منحصرة في جهات اربع ويحتمل ان يكون جسما واحدا له نسب
مختلفة وما ذكر في سبب تكون الاسطقسات ان الفلك يستدير على جرم في حشوه فالذي يجاوره
يجب ان يصير نارا لسبب محاكته له والذي يكون في غاية البعد عنه يكون في غاية البرد والكثافة
فيكون ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه ابعد من النار وقلة الحرارة يوجب الرطوبة
والجسم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن
اقل كثافة من الارض وقلة الكثافة توجب الرطوبة فاما الجسم الذي يلي الارض بارد رطب
وهو الماء والشيخ زيف ذلك من وجهين احدهما ان هذا الكلام يقتضي ان يوجد الجسم اولا
خاليا عن الصور الاربع ثم انه يكتسبها بسبب الحركة والسكون ولكن بينا ان الجسم العنصري
يستحيل خلوه عن هذه الصورة ثم لا ينكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز
حتى عرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق ولقائل ان يجيب عن الاول فيقول انما يلزم خلو
هذه الاجسام عن الصور اذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال لو كان حصول هذه الصورة
في هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها فاما اذا قيل
بانه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت الا وقد مضت قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون لا وقت
الا وقد مضى قبله من الحركة الفلكية ما يكون مفيدا للنارية فيما جاورها وللارضية فيما بعد عنها
فلا يلزم ما قالوه خلو الاجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الاوقات واما
الاعتراض الثاني فالجواب عنه ظاهر لان توقف هبوط بعض المادة وصعود البعض انما يلزم اذا
كانت تلك المادة في بعض الاوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ولكن قد بينا ان ذلك
غير لازم واذا كانت صحة هذا الاعتراض متوقفة على صحة الاعتراض الاول فان الجواب الاول
جواب عن هذا الاخير وايضا فيتقدير ان يوجد هذه الاجسام في بعض الاوقات خالية عن
الصور كان الكل جسما واحدا بالطبع متصلا ولا يكون فيه جزء بالفعل واذا لم يكن الجزء فيه
موجودا لم يمكن ان يقال لماذا نزل جزء وصعد جزء كما ان الماء الذي في الكوز لما كان ماء واحدا
لا جرم لا يمكن ان يقال انه لماذا نزل جزء وصعد جزء آخر الفصل الرابع في دوام

فان م

ايضا

فاعلية الباري سبحانه وتعالى انا قد بينا في باب العلم ان واجب الوجود كما انه واجب الوجود
لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته واذا كان كذلك وجب ان يدوم افعاله بدوامه وبينا
ايضا ان سبق العدم ليس شرطا في احتياج الفعل الى الفاعل وبينا في باب الزمان ان الزمان
لا يمكن ان يكون له ابتداء زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه وايضا فلو فعل بعد ما لم يفعل لكان قاصدا
الى الفعل والثاني محال كما سبق في باب المرادية والمقدم باطل وقالوا لو كان فاعلا بعد ما لم
يكن لكان عالما بالجزئيات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم وايضا العالم غير ممتنع
ان يكون دائم الوجود وما لا يمتنع ان يكون دائم الوجود يكون دائم الوجود فالعالم يجب ان يكون
دائم الوجود اما الصغرى فمعنى تقريرها واما الكبرى فلان الازلي لا يمتنع ان يكون موجودا دائما
لو كان جائز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكنا دائما او لا دائما فان لم يكن له امكان العدم
دائما كان ذلك الامكان محدودا واذا انقدر ذلك الحد يجب فيه وجوده ويمتنع عدمه مع
ان الاحوال واحدة وهذا محال فتعين انه ان كان ممكن العدم فهو ممكن العدم دائما وكل ما كان
ممكنا فانه اذا فرض موجودا امكن ان يفرض معه كذب واما المحال فلا يلزم من فرضه البتة وكذلك اذا
فرض معدوما لكن فرض هذا العدم يلزم منه محال وهو انا نفرض ان احد طرفي الممكن وهو
الوجود الدائم وحده وهو مع ذلك يتوقف على عدم الصورة دائما فلا يمتنع ان يقع ذلك الممكن
فان استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكنا لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما والا
لكان الشيء في زمان غير متناه معدوما وموجودا معا وهو محال فلم يمكن فرض عدم بعد وجوده
ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد واذا كان هذا محالا فالوضع ليس بكذب غير
محال بل هو محال فالحكم على ما يمتنع وجوده دائما بانه جائز العدم محال فاذن وجوده واجب
وهو المطلوب فهذا ما في هذا الباب مع الاحالة على المواضع المذكورة وجحد المتكلمين لذلك
انكار حوادث لا اول لها لا اول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطول بذكره
تطويلا ثم لنرجع الى المقصود

الفصل الخامس في القضاء والقدر

اعلم ان افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا لسبب وذلك
السبب ما لم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر عنه ذلك الفعل لانه ان لم يكن
صدور الفعل عن ذلك السبب واجبا فلا يخلو اما ان يكون نسبة ذلك الفعل الى ذلك
السبب كنسبة عدمه اليه واما ان يكون نسبة الفعل اليه ارجح من نسبة عدمه اليه فان كان الاول

لم يترجح وجود الفعل والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لسبب وهو محال واما ان كان
نسبة الفعل الى ذلك السبب ارجح من نسبة عدمه اليه فنقول ان عدم الفعل كان مساويا لوجوده
قبل ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع العدم محالا فلان صار طرف العدم
مرجوحا مغلوبا كان بامتناع الوقوع اولى واذا ثبت ان طرف العدم عند حضور ذلك السبب
ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت ان افعال العباد
متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها فنقول اسباب
افعال العباد اما ان يكون افعالا للعباد او لا يكون والاول يقتضي التسلسل وهو محال والثاني
يقتضي انتهائها الى واجب الوجود اما بواسطة او بغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك
المتوسطات الى السبب فان افعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى ذات واجب الوجود
فثبت ان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وان الانسان مضطر في اختياره وانه
ليس في الوجود الا الجبر فان قلت اني اجد من نفسي اني ان شئت ان افعل افعل وان شئت
ان لا افعل لا افعل فاذن فعلي وتركي متعلق باختياري لا باختيار غيري فنقول هب انك تجد
من نفسك انك ان اردت الفعل فعلت وان اردت الترك تركت فهل تجد من نفسك
ان ارادتك الاشياء موقوفة على ارادتك حتى انك متى اردت الارادة حصلت
ومتى لم تردها لم تحصل ولا شك انه ليس الامر كذلك اذ لو كانت ارادتك للاشياء موقوفة
على ارادة اخرى لكانت الارادة الثانية موقوفة على ارادة ثالثة ويلزم التسلسل بل حصول الارادة
فيك غير متوقف على ارادتك وحصول الفعل من ارادتك بعد حصول تلك الارادة
امر لا يتوقف ايضا على ارادتك فلا الارادة بك ولا ترتب الفعل على الارادة
بك بل الكل بقدر واعلم انك متى حققت علمت ان المسألة في مسألة القدم والحدوث
ومسألة الجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء كان فاعليته في درجة الجواز استحال
ان يصدر عنه الفعل الا لسبب وهذه المقدمة هي العمدة في المسألتين ثم ان فاعلية
الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كان
فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم
دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى ذات الله سبحانه وتعالى وحينئذ
يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل فاذا كان الكل بقدر فما الفائدة في الامر والنهي والثواب

والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء
وجوده واجبا والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق
بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا على الفعل والترك لكنا نعلم
ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فيبطل ما ذكرتموه والجواب اما الامر والنهي
فهو ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة
بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال
الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب واما حديث القدرة
فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة ومعلول لا
ينافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه لاجل القدرة يستحيل ان يكون مقدورا بالقوة والذي
يدل على صحة ما ذكرنا ان اصحاب القول يقولون انه يجب على الله تعالى اعطاء الثواب
والعوض في الاخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان
على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله تعالى ان لا يفعل الثواب والعوض
واذا استحال منه عدم الاعطاء لزم وجود الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب
مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالسبب الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا والله
الموفق

الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمتين المقدمة الاولى في الامور التي يقال لها انها شرور اما
ان تكون امورا عدمية او امورا وجودية فان كانت امورا عدمية فهي على اقسام ثلاثة
لانها اما ان تكون عدما لامور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة واما ان تكون
عدما لامور نافعة قريبة من الضرورة كالعمى واما ان لا تكون كذلك كعدم العلم بالفلسفة
والهندسة واما الامور الوجودية التي يقال لها انها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال
العضو واعلم ان الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه مثل عدم
الحياة وعدم البصر فان الموت والعمى لا حقيقة لهما الا انهما عدم الحياة وعدم البصر
وهما من حيث هما كذلك شران فاذن ليس لهما اعتبار في حسبه يكونان شرين واما عدم
العلم المستغنى عنه مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر ان ذلك ليس بشر واما الامور
الوجودية فانها ليست شرورا بالذات بل بالعرض من حيث انها تتضمن عدم امور ضرورية

او نافعة

او نافعة ويدل عليه انا لا نجد شيئا من الافعال التي يقال لها شر الا وهو كمال بالنسبة الى
الفاعل واما شريته فهي بالقياس الى شيء آخر فالظلم مثلا يصدر عن قوة طلابة
للغلبة وهي القوة الغضبية والغلبة كمالها وفائدة خلقها فهذا الفعل بالقياس اليها
خير لانها ان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها انما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه
والنفس الناطقة كمالها الاستيلاء على هذه القوة فهذه قوة القوة الغضبية تفوت
النفس ذلك الاستيلاء فلا جرم كان شرا لها وكذلك النار اذا احرقت فان الاحراق
كمال لها ولكنها شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال
الالة القتالة في قطع رقبة الانسان فان كون الانسان قويا على استعمال الالة
ليس شرا له بل خيره وكذلك كون الالة قطاعة خيرة لها وكذلك كون الرقبة قابلة
للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه اعني القتل شر من حيث انه متضمن زوال
الحياة فثبت بما ذكرنا ان الامور الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض المقدمة
الثانية ان الاشياء اما ان تكون مادية او لا تكون فان لم تكن مادية لم يكن فيها
ما بالقوة فلا يكون فيها شر اصلا وان كانت مادية كانت في معرض الشر وعروض الشر
لها اما ان يكون في ابتداء تكونها او بعد تكونها اما الاول فهو ان يكون المادة التي تتكون منها
انسان او فرس عرض لها من الاسباب ما جعلها ردية المزاج ردية الشكل والخلقة
فرداءة مزاج ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل
فاما الثاني وهو ان يعرض الشر للشيء بطروء طارئ عليه بعد تكونه فذلك الطارئ اما شيء يمنع
المكمل من الاكمال مثل تراكم السحب واظلال الجبال الشاهقة اذا صار مانعا من تأثير
الشمس في النبات واما شيء مضاد مثل البرد الذي يصل الى النبات فيفسد بسبب ذلك
استعداده للنشو والنمو واذا عرفت ذلك فنقول قد بينا ان الشر بالحقيقة اما عدم
ضروريات الشيء واما عدم منافعه فنقول الموجود اما ان يكون خيرا من كل الوجوه او شرا من
كل الوجوه او خيرا من وجه وشرا من وجه وهذا على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون خيره
غالبا على شره او يكون شره غالبا على خيره او يتساوى خيره وشره فهذه اقسام خمسة
اما الذي يكون خيرا من كل الوجوه فهو موجود واما الذي يكون كذلك لذاته فهو الله سبحانه
وتعالى واما الذي يكون لغيره فهو العقول والافلاك لان هذه الامور ما فيها شيء من ضروريات

ذوا تنا ولا من كالاتها واما الذي كله شرا والغالب عليه او المساوي فهو غير موجود لان كلامنا
في الشر بمعنى عدم الخير وريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمال الزايد واذا عنينا بالشر ذلك
فلا شك ان ذلك مغلوب والخير غالب لان الامراض وان كثرت الا ان الصحة اكثر منها
والحرق والغرق والخسف وان كانت قد تكثر الا ان السلامة اكثر منها فاما الذي
يكون خيره غالبا على شره فالاولى فيه ان يكون موجودا لوجهين الاول ان لم يوجد فلا بد
وان يفوت الخير الغالب وفوت الخير الغالب شر غالب فاذن في عدمه يكون الشر اغلب
من الخير وفي وجوده يكون الخير اغلب من الشر فيكون وجود هذا القسم اولى مثاله النار
فان في وجودها منافع كثيرة وايضا مفاسد كثيرة مثل احراق الحيوانات ولكنا اذا قابلنا
مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها اكثر كثيرا من مفاسدها ولو لم يوجد لفاتت
تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها اكثر من مصالحه فلا جرم وجب ايجادها وخلقها الثاني
وهو ان الذي يكون خيره ممزوجا بالشر ليس الا الامور التي تحت كرة القمر ولا شك
انها معلولات العلل العالية فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها
الموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض
فاذن لا بد من وجود هذا القسم فان قيل فلم لم يخلق الخالق هذه الاشياء
عرية عن كل الشرور قلنا لانه لو حصل كذلك لكان هذا هو القسم الاول وذلك مما قد
فرغ عنه وبقي في العقل قسم اخر وهو الذي يكون خيره غالبا على شروره وقد بينا ان
الاولى بهذا القسم ان يكون موجودا وهذا الجواب لا يعجبني لان لقائل ان يقول ان
جميع هذه الخيرات والشرور انما يوجد باختيار الله تعالى وارادته مثل الاحراق
الحاصل عقيب النار ليس موجبا عن النار بل الله تعالى اختار خلقه عقيب مماسة
النار واذا كان حصول الاحراق عقيب مماسة النار باختيار الله وارادته فكان
يمكنه ان يختار خلق الاحراق عندما يكون خيرا ولا يختار خلقه عندما يكون شرا ولا خلاص
عن هذه المطالبة الا ببيان كونه سبحانه وتعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار
ومرجع حاصل الكلام في هذه المسئلة الى مسئلة القدم والحدوث والله الموفق

الباب الرابع في النبوات وتوابعها وفيه فصل واحد

فوائد لا بد من البحث ان من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه

لا يحسن معيشته لو انفرد وحده بل لا بد وان يكون مع اناس اخرين ليعين كل واحد
منهم صاحبه على بعض مهماته مثلا ذلك يخبز لهذا وهذا يطحن لذلك وذاك يزرع لهما حتى اذا
اجتمعوا كان امرهم مكفيا فلهذا السبب صار الانسان مدنيا بالطبع حتى ان البداة الغير
المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين واذا كان كذلك والاشخاص الانسانية
لا بد لها من اجتماع ولا بد وان يجري بينها معاملات ولا بد من شرايط لئلا يتعدى بعضها
ولا بد لتلك الشرايط من واضع يضعها ويميزها وذلك الواضع لا بد وان يكون
بحيث يخاطب الناس ويرشدهم الى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة انسانا وهو
لا بد وان يكون مخصوصا بالمعجزات وخوارق عادات ليتفاوت به من الناس وخواص
النبي كما ذكرنا ثلث احدها في قوته العاقلة وهو ان يكون كثير المقدمات سريع الانتقال
منها الى المطالب من غير غلط وخطا يتضح له فيها وثانيها في قوته المتخيلة وهو ان يرى
حال اليقظة ملائكة الله سبحانه وتعالى ويسمع كلام الله ويكون مخبرا عن المغيبات الكائنة
والماضية والتي سيكون وثالثها ان يكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم ينقلب العصا
ثعبانا و[illegible] وما يبرئ الاكمه والابرص الى غير ذلك من المعجزات واذا عرفت انه لا بد
من وجود مثل هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم فمعقول ان العناية الالهية لما لم
تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الاخمص وانبات الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف
تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم فهذا ما نقوله في اثبات النبوة واما
البحث كيف ينبغي ان يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي ان يسن الشرايع فذلك يتعلق
بالسياسات واما بيان تاثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول
فيه فذلك يتعلق بعلم الاخلاق ولو وفق الله تعالى في الاجل صنفنا في هذين العلمين كلاما محررا
وضممته الى هذا الكتاب واما الان لما وفقنا الله تعالى للجمع بين المسائل الطبيعية والالهية
على هذا الترتيب والتهذيب الذي لم يسبقنا اليهما احد فلنختم الكلام حامدين
لله ومصلين على نبيه محمد واله اجمعين نقل هذه النسخة
من نسخة قد قوبلت بنسخة بخط المصنف وحسبنا
الله ونعم الوكيل نعم المولى
ونعم النصير

بلغ

كتابخانه مجلس شوری ملی



